CODESAL

LA ORACION EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LOS SANTOS PADRES

ANTOLOGIA DE TEXTOS

Serie
Grandes Maestros
nº 10

Primera Parte
Esta primera parte contiene los textos de
los diez primeros siglos.
La segunda recoge los escritos medievales y modernos.

APOSTOLADO MARIANO
Recaredo, 44
41003 - Sevilla

Con Licencia Eclesiástica

ISBN: 84-7770-224-1
Déposito legal: B-23.963-91
Printed in Spain
Impreso en España

PROLOGO

Amado lector: aquí tienes un libro muy especial, que considero fundamental para la vida espiritual, porque en él se recoge todo lo mejor que han escrito los principales santos sobre el misterio de la oración.

He aquí algunas de sus afirmaciones:

"La oración es el más grande de todos los bienes, el fin de todos los males y el fundamento y raíz de todas las virtudes".

"Todas las virtudes juntas, sin la oración, son pura ilusión".

"Como se haga bien la oración, que es lo más importante, no dejará de hacerse todo lo que Dios quiere".

"Donde esté la oración, con ella estarán todos los bienes y todas las verdaderas virtudes".

"Tú no vales otra cosa que lo que valga tu oración: ella es la medida de toda virtud y el fundamento y origen de toda perfección".

"Aunque repartas todos tus bienes a los pobres, aunque te sacrifiques y entregues tu vida en ayuda de los necesitados, aunque vivas en perfecta austeridad y en continuas vigilias y ayunos, y aunque te parezca que posees todas las virtudes, todas ellas no tendrán otro valor que lo que valga tu oración".

"Por la oración y sólo en ella y con ella recibimos todos los bienes".

"Es totalmente imposible que exista algo bueno en un alma donde no anida la oración".

"Un hombre sin oración es como un animal sin razón".

"El que abandona la oración pronto se convierte en bestia o demonio".

En cada uno de estos dos tomos abundan las expresiones como éstas o similares, salidas de la boca de los más grandes santos.

Considera que, como afirma San Ligorio, "los santos no mienten ni exageran". Por tanto, si ellos hacen tales afirmaciones, puedes estar cierto que es así como pensaban. Y si ellos, que vivieron la santidad, nos dicen que éste es el camino ¿no los vamos a creer?

Además, esta no es la opinión de un solo santo, pues como en este libro podremos comprobar, aquí se recogen los pensamientos de la mayoría de los santos escritores.

En este primer tomo recogemos los escritos de casi todos los Santos Padres y los escritores del primer milenio de la Historia de la Iglesia, y en el segundo están los principales santos y escritores medievales y modernos hasta nuestros días.

Por todo ello, consideramos que este libro es de la máxima importancia en el estudio de la teología y que no debe faltar en ninguna biblioteca religiosa.

Sevilla, 20 de octubre de 1991

INTRODUCCION

La doctrina de la oración en la historia de la Iglesia, en los Santos Padres y escritores eclesiásticos (1).

A. Del siglo segundo al concilio de Nicea (325).

La oración cristiana ha buscado su cauce durante el período que se extiende entre el final del reinado de Nerón y el de Marco Aurelio (Cf. supra, col. 2216); la oración cristiana se ha desarrollado durante la época, apenas menos oscura, que se extiende desde Marco Aurelio hasta Constantino. Antes del 325, no se puede captar esta evolución más que en aspectos fragmentarios. Prescindiendo de las oraciones litúrgicas, de las cuales la oración eucarística es la principal, los documentos nos informan en tres niveles: 1) el de la *oración popular,* sobre la cual encontramos testimonios sobre todo en inscripciones y en algunos papiros; 2) una oración más elaborada, en la que hay que incluir los himnos y que se puede llamar *paralitúrgica;* 3) *la teología de la oración,* tal como queda expuesta en los escritos sobre el tema.

1. **La oración popular.—** Las inscripciones funerarias son los documentos principales en los que se expresa la piedad popular. Citemos una de las más antiguas, sin duda del siglo segundo (A. Hamman, *Prières... (Oraciones...),* n. 127): "Y vosotros, hermanos míos, cuando vengáis a orar aquí, e invoquéis al Padre y al Hijo, no olvidéis en vuestros pensamientos Agapé (la

NOTA

(1) Esta introducción es un artículo del "Dictionnaire de spiritualité" del concepto *priére* (oración) que nos ha parecido oportuno traer aquí, porque nos mete de lleno en el tema que en este libro abordamos.

caridad, nota del traductor), para que Dios Todo-Poderoso guarde Agapé para la vida eterna".

Al igual que esta, la mayor parte de las inscripciones funerarias son plegarias que piden para el difunto reposo y paz; a veces, expresan el temor del juicio, mucho más a menudo la esperanza en la resurrección. Raramente se dirigen las oraciones al Padre en cuanto tal, sino más bien, como en el ejemplo anterior, al Dios Todo-Poderoso, o a la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo (Hamman, n. 122). Al Espíritu solamente se le nombra algunas veces (n. 116). Con la mayor frecuencia, el invocado es Cristo: "La paz de Cristo sea contigo", "Vive en Cristo", etc. La piedad popular parece más cristológica que la predicación y la teología.

Algunas inscripciones tienen un carácter más literario. Las dos más célebres, las de Abercius de Hierapolis en Frigia y la de Pectorius de Autun, velan su profesión de fe bajo enigmas cultos (Hamman, n. 132-133). El testimonio autobiográfico de Abercius es una especie de acción de gracias; en el epitafio de Pectorius se lee: "Aliméntanos, Maestro y Salvador, con el Ichthus", es decir con la eucaristía; pide de la paz para su padre, su madre y sus hermanos, y se termina así: "Acordaos de Pectorius", evidentemente en vuestras oraciones.

Había por la misma época un culto doméstico sobre el que estamos mucho menos informados. Se recomendaba a los cristianos el tener un oratorio en sus casas (Orígenes, *Sobre la oración* 31, 4). La huella de uno de aquellos más antiguos oratorios parece ser la cruz encontrada sobre un muro de Herculanum. Los cristianos oraban en momentos particulares. Oraban generalmente de pie, con las manos extendidas o levantadas hacia el cielo (Cf. Saxer, "Extendió las manos..." El tema del orante o la orante en la literatura de los siglos segundo y tercero, en *Augustinianum,* t. 20, 1980, p. 335-65). A veces se arrodillaban en señal de arrepentimiento, o se postraban con la frente contra la tierra para adorar. Se volvían preferentemente hacia Oriente, de donde viene la luz y de donde esperaban el retorno de Cristo.

La petición, al parecer, ocupaba el lugar más importante: se imploraba la misericordia, el perdón de los pecados, la vida eterna.

Sin duda, se añadían a ellas otras peticiones más terrenas, pero han dejado éstas pocas huellas. Por el contrario son frecuentes la alabanza, la acción de gracias, a menudo teñidas de reminiscencias bíblicas. Los Salmos han constituído el libro por excelencia de la oración cristiana (Cf. art. Salmos). La mayor parte de las oraciones a partir de la época apostólica se concluían con doxologías, que glorificaban unas veces a Cristo y otras a la Trinidad.

Una paradoja aparente es que las oraciones que las *Pasiones* atribuyen a los mártires contienen menos peticiones de auxilio que de alabanzas y acciones de gracias:

"Te doy gracias, Cristo, guárdame porque sufro por tí. Adoro al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo... Te doy gracias, oh Cristo, ven en mi auxilio, Cristo, sufro por ti, ¡Oh Cristo!... Grande es tu gloria, Señor, en los servidores que te has dignado llamar a ti" (Euplus, en 304). "Deo gratias", exclamaba Cipriano al escuchar la sentencia que le condenaba. "Deo gratias" dicen los mártires de Abitina en medio de los suplicios.

Los mismos mártires son asociados a las plegarias desde el siglo segundo. La *Pasión de Perpetua* se concluye así: "¡Santos valientes y bienaventurados!"; así mismo las *Actas de Fructuoso*. Pero si los autores celebran su gloria, sin embargo no piden su intercesión. Asimismo en las oraciones marianas más antiguas; la petición de protección expresada en un papiro griego de Manchester, constituye la más antigua expresión de *Sub tuum praesidium*, y podría remontarse al siglo tercero o cuarto. Los epitafios que suplican las oraciones de difuntos (Hamman, *Prières... Oraciones*, n. 114) son muy difíciles de datar con precisión. Pero se trata de la intercesión de los santos en Orígenes y en las inscripciones sobre grafito de la catacumba de San Sebastián, que contienen invocaciones claras a los santos Pedro y Pablo, y que son claramente del siglo tercero.

2. **Oraciones paralitúrgicas.—** Se nos conservan, de los tres primeros siglos, además de un cierto número de himnos y otras oraciones para la oratoria, cuya relación con la liturgia de las comunidades es probable, pero no cierta. Retendremos la

indicación de la Didajé: "Dejad a los profetas dar gracias cuanto quieran" (10,7). Los textos transmitidos son sencillamente resúmenes para improvisaciones libres: no hay frontera entre la oración litúrgica y la inspirada.

Una cierta abundancia verbal era signo de inspiración. Así Policarpo "día y noche no hacía más que orar por todos los hombres y por las iglesias del mundo entero" (*Martirio de Policarpo* 5, 1). Al ser arrestado, habiéndosele concedido un espacio de tiempo, "se puso a orar de pie, lleno de la gracia de Dios, hasta el punto de que, durante dos horas, no pudo cesar de hablar" (7, 2-3, p. 218). Era una oración de intercesión en la que había recordado a pequeños y grandes, ilustres y no ilustres, y a toda la Iglesia católica extendida por todo el universo" (8, 1, p. 218). El autor del relato incluso concede al mártir sobre el patíbulo una oración compuesta posteriormente, en la que se percibe el eco de las bendiciones judías y bíblicas, y sobre todo de las fórmulas litúrgicas: "Yo te alabo, te bendigo, te glorifico, por Jesucristo, el gran sacerdote eterno y celeste" (15, 3, p. 228). Esta acción de gracias dirigida al Padre, por su Hijo, sigue el desarrollo que existía ya y permanecerá como el de la plegaria eucarística.

Lo mismo acontece con la gran oración que concluye la Epístola de Clemente Romano (59-60). Presenta también analogías con las bendiciones judías y las plegarias eucarísticas, sin embargo ha tenido una cierta influencia del pensamiento y de los himnos griegos, no solamente en el vocabulario ("demiurgo", "concorde y paz", etc.) sino también en el estilo: enumeración de los títulos divinos, acumulación de participios ("tú que descansas... tú que humillas..."), imperativos (salva,... levanta,... aparece,... cura...") y de epítetos ("justo,... admirable,... sabio..."). La oración termina con una súplica por los gobernantes, según una tradición judía retomada para las oraciones solemnes de la Iglesia antigua.

Más alejadas de la plegaria eucarística, y más cercanas aún de los himnos griegos en la forma lo son las composiciones cultas como el himno a Cristo-Logos, en que concluye el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría; en ese texto se disimulan los títulos tomados de la Biblia, bajo expresiones convencionalmente poé-

ticas. El cántico de las vírgenes a Cristo, al final del *Banquete* de Metodio de Olimpo (284-292), muestra el mismo género de composición artificial, lo mismo que los himnos paganos de Proclus y a los últimos ensayos de imitación de la himnología clásica. Los himnos sirios de Efrén de Nisibe, los *Kontakia* de Romanos el Melode, que darán forma a la himnología bizantina, y del lado latino los himnos ambrosianos serán otra cosa.

No parece que el gnosticismo heterodoxo haya ejercido mucha influencia sobre la oración de la Grande Iglesia. Ciertamente, en los escritos descubiertos cerca de Nag Hammadi figuran una "oración de Pablo" y oraciones de arrepentimiento o de acción de gracias (*Exégesis del alma; Evangelio de los Egipcios*); cf. J.-M. Sevrin, *La prière gnostique* (*la oración gnóstica*). Pero la gnosis siendo, en la mayor parte de los sistemas, un don de la naturaleza y no una gracia, no constituye el objeto de una oración. Tampoco son oraciones las efusiones del *Evangelio de verdad,* ni los himnos de los Naasenos citado por Hipólito (*Elenchos* V, 10,2).

Las numerosas oraciones que se incluyen en las Actas apócrifas de los apóstoles, compuestas en los siglos II y III, han podido recoger elementos más o menos emparentados con el gnosticismo. Pero el más característico de estos documentos, el enigmático *Canto de la perla* (*The Acts of Thomas*, 108-113, trad. inglesa y comentario por A. F. J. Klijn, 1962, p. 108-25, 276-81) es el relato de un rapto místico, y no una oración. En revancha, esos escritos contienen oraciones ardientes a Cristo, tan cristológicas que Dios Padre está casi ausente. Su exaltación encrática de la virginidad hace sospechar su ortodoxia. No parecen reflejar la espiritualidad de los grupos ascéticos sirios marginales, que preparan el camino al monacato. (Cf. A. Hamman, *La prière* (*La oración*), t. 2, p. 169-229).

Es en la Grande Iglesia donde se han compuesto antífonas o himnos, que han pasado posteriormente al uso litúrgico, como el himno a Cristo: *¡Oh Luz Gozosa!*, que se cantaba al encenderse las lámparas (lucernario); citado por San Basilio ya como tradicional (*De Spiritu Sancto* 29, 73), que se remonta sin duda al siglo III. Es también el caso de la gran doxología que, adoptada por la Iglesia latina, pasaría a ser el *Gloria in excelsis.* Tomando como

punto de partida el cántico de los ángeles en *Lucas* 2, 14, la doxología se desarrolla en alabanzas, a continuación en invocaciones al Padre y al Hijo; termina exaltando a Jesucristo; la referencia final al Espíritu Santo podría ser posterior. En la Iglesia griega es aún el himno de la mañana.

3. **Los tratados "Sobre la oración".**—Aparecen al comienzo del siglo III, en el punto de convergencia de tres corrientes diferentes. Por una parte esos tratados heredan escritos en los que son codificados los empleos, y de los cuales la *Didajé* es el más antiguo, los *Cánones* de Hipólito y las *Constituciones Apostólicas* de los estados posteriores. Por otro lado, el desarrollo de los comentarios bíblicos se extiende a la oración, sobre todo cuando se trata del Pater; entonces renueva la catequesis y las homilías. Finalmente el recurso a la filosofía lleva a examinar las cuestiones ya suscitadas por los Griegos a propósito de la oración.

1.° EL **DE ORATIONE DE TERTULIANO,** redactado hacia el 198-200, brota de dos corrientes primeras: no se capta en él apenas influencia alguna filosófica; es exegético y práctico. En la introducción el autor avanza la tesis de que Cristo ha fijado en el Nuevo Testamento una forma nueva de oración, más espiritual. A continuación parafrasea y comenta el Pater versículo tras versículo. Es el comentario más antiguo que tenemos.

Tertuliano reúne en torno a cada petición citas extraídas en su mayoría del Nuevo Testamento. El Pater aparece así como un resumen de todo el Evangelio. La interpretación se orienta hacia la moral: "Que su nombre sea santificado" *en nosotros*; "Que venga su Reino" *en nosotros*; "Que la voluntad de Dios se haga" *en nosotros.* El "pan de cada día" puede aplicarse al mismo Cristo o a su Cuerpo eucarístico, pero también debe ser entendido en su sentido literal; es preciso contentarse con lo necesario y no preocuparse del mañana. Cuántos deberes (*officia*) son reunidos: homenaje a Dios en el título de Padre, testificación de la fe en la mención del Nombre, ofrenda de sumisión en la mención de la voluntad, llamada a la esperanza en referencia con el reino, petición de la vida en relación con el pan, confesión de

nuestras deudas en la súplica, vigilancia contra las tentaciones en la petición de protección" (9, 1-2).

A continuación se tratan brevemente cuestiones prácticas: prepararse para la oración mediante la reconciliación con los hermanos, para estar en paz y pureza de corazón (10-14); no quitarse el abrigo para orar: es una costumbre pagana (15, 2); no permanecer sentado (16, 7); no levantar demasiado las manos ni orar con la voz demasiado alta (17, 1); no abstenerse del beso de paz ni de la comunión los días de ayuno (18-19). El autor insiste en que las vírgenes lleven el velo (20-22). Regula la práctica del arrodillarse (23). Sin imponer prescripciones estrictas, preconiza momentos de oración y ocasiones para orar (24-26). Alaba a los que concluyen las oraciones con un aleluya o un salmo (27). El tratado se termina con una comparación entre los sacrificios del Antiguo Testamento y la oración cristiana, que es el verdadero sacrificio espiritual. Celebra la eficacia de la oración:

"La oración lava los pecados, rechaza las tentaciones, consuela a los débiles, alegra a los fuertes, guía a los que viajan, apacigua las tempestades, paraliza a los malhechores, alimenta a los pobres, dirige a los ricos, alienta a los que se desaniman, levanta a los que caen, sostiene a los que se mantienen derechos" (29, 2). En el combate espiritual, "es la muralla y defensa de la fe, nuestro armamento contra el enemigo que nos amenaza por todos los lados" (29, 3). En fin toda la creación ora a su manera: "Todos los ángeles oran, toda criatura ora, los rebaños y bestias salvajes oran... Los pájaros dirigen su vuelo hacia el cielo, despliegan la cruz de sus alas y como que dicen una oración". Pero la razón principal para orar es que: "El mismo Señor ha orado" (29, 4).

2.° EL **DE DOMINICA ORATIONE DE SAN CIPRIANO,** escrito hacia el 250, es una apliación libre del tratado de Tertuliano. Es también un comentario al Pater (7-27), precedido por una introducción general (1-6) y seguido por diversas exhortaciones (28-36). Añade numerosas referencias escriturísticas a las de su predecesor, y utiliza mucho más el Antiguo Testamento. Según M. Réveillaud (ed. y trad. del *De dominica oratione,* p. 52), "casi la tercera parte está reservada a transcribir pasajes de la

Biblia", y el resto está lleno de alusiones bíblicas. Cipriano ha guardado de Tertuliano la tendencia moral: también en Cipriano las primeras peticiones se relacionan con lo que sucede *en nosotros*, e interpreta "el cielo" y "la tierra" como significando la carne y el espíritu; por fin exhorta a unir, con la oración, "las obras y las limosnas" (32).

Se reconoce al autor del *De catholicae ecclesiae unitate* (*sobre la unidad de la iglesia católica*), tratado algo posterior, por su insistencia en el aspecto comunitario del Pater: "*publica est et communis oratio:* y cuando oramos, no oramos por uno solo, sino por todo el pueblo, pues, el pueblo entero, somos uno: *quia totus populus unum sumus*" (porque todo el pueblo somos uno). Los tres Hebreos cantando al unísono, en el horno; los discípulos después de la Ascensión, "unánimes en la oración", dan una idea de los fieles que "Dios ha hecho habitar unánimes en la casa" (ibíd.; cf. Ps. 68, 7). Tras Cipriano "este comentario genial será retomado sin cesar" (Réveillaud, p. 169-70), por Agustín (*Sermón* 58, 2), Abelardo (*Sermón* 14), los reformadores, los católicos... La oración por excelencia es en efecto la que es dicha en la asamblea; supone la unidad y la pide (15; 23-24; 30).

Con más fuerza todavía que Tertuliano, Cipriano exhorta a orar con todo el corazón, a desterrar todo pensamiento carnal y mundano. Piensa principalmente en la celebración eucarística, de la que recuerda el *Sursum corda!* (31). Es una de las llamadas de atención más antiguas contra las distracciones. El final del tratado vuelve a considerar el tema de las horas de la oración; el autor ve en ello toda clase de símbolos, concretamente en la oración nocturna y la del amanecer; en los dos casos, la oración se vuelve hacia Cristo, luz verdadera (35-36); la oración es un anticipo de la eternidad "en que oraremos sin fin y daremos gracias, del mismo modo que aquí abajo no cesábamos de orar y de dar gracias" (36).

Los tratados de Tertuliano y de Cipriano son sin duda alguna, como más tarde la *Catequesis mistagógica* V de Cirilo de Jerusalén, instrucciones catequéticas en relación con el bautismo. Con Clemente de Alejandría y Orígenes, se entra en una enseñanza de un nivel superior, en que la exégesis es más depurada,

apareciendo referencias más estrictamente filosóficas y que desembocan en una teología de la oración.

EN LOS ESTROMATOS VI y VII (escritos poco después del 200), *Clemente de Alejandría* se propone demostrar que sólo es piadoso aquel a quien él llama "el gnóstico", es decir el cristiano *perfecto*, modelo y maestro para los otros. Clemente de Alejandría se propone una doble finalidad: avergonzar a los filósofos por apoyar y justificar persecuciones contra los cristianos y sus catequesis (es su finalidad declarada, tomada de la apologética); dar a los cristianos esclarecidos un modelo que seguir, y perfeccionar su educación dándoles elementos de moral teórica bajo la forma de un retrato ideal. En ese retrato la oración ocupa un lugar importante. Ya en el *Estrómato* VI (101, 3-102):

"A los que viven sin pecado, como gnósticos, Dios les da desde el momento en que formulan el pensamiento. Así en respuesta a un simple pensamiento de Ana, Dios le concede el concebir a un hijo, a Samuel (1 *Reyes* 1, 13)... El gnóstico ora, pues, de pensamiento en todo momento, permaneciendo por la caridad en unión con Dios. Pedirá primeramente el perdón de los pecados y, después de haber llegado a no pecar más, pedirá por añadidura el poder hacer el bien y la inteligencia y el designio de Dios relativo a toda la cración, para que, habiendo llegado a ser puro de corazón (cf. *Mt.* 5, 8), sea iniciado a la visión bienaventurada cara a cara, gracias a la revelación dada por el Hijo de Dios". (1 *Cor.* 13, 12).

Estas líneas preparan las reflexiones más amplias del *Estrómato* VII, en que se encuentran los ecos de la filosofía griega. El gnóstico tiene muchos rasgos del sabio estoico, el único piadoso, único verdadero sacerdote, el único que sabe orar. Como el sabio, no está atado por las contingencias de tiempo y lugar: ora siempre y no solamente los días de fiesta; ora en todo lugar y no solamente en los lugares de culto (35, 5-6). Como el sabio, es digno de orar porque conoce a Dios, posee la virtud y sabe distinguir los verdaderos bienes (39, 1, p. 30). Clemente, el primero de entre los cristianos, toma la definición filosófica de la oración (¿Aristóteles?): "La oración es una conversación con Dios". Quizás toma de los filósofos la idea de una oración silen-

ciosa, completamente interior, que la asimila audazmente a los "gritos" de la oración bíblica (39, 5-6, p. 30).

En esta sección, Clemente deja aparecer solamente por alusiones discretas el carácter cristiano del gnóstico "según la regla de la Iglesia" (41, 3, p. 31). Opone a las tres oraciones diarias de la tradición judio-cristiana la oración incesante del gnóstico, pero está abierto a significados ocultos de esos tres momentos de oración (42, 3-4, p. 31). Evoca sin duda una actitud muy conocida cuando habla de la cabeza erguida y de las manos levantadas, pero también del levantamiento del cuerpo sobre las puntas de los dedos del pie que acompaña a la exclamación final; lo interpreta en términos platónicos referentes al movimiento que despega al alma del cuerpo y la lleva hacia arriba; pero esto podría ser una alusión al *Sursum corda* de la liturgia (40, 1, p. 30). Su modelo permanece Cristo:

"La acción de gracias y la oración por la conversión del prójimo constituyen la obra propia del gnóstico. Es así como el Señor oraba, dando gracias por haber cumplido su ministerio y pidiendo que el mayor número posible llegue al conocimiento revelado, para que Dios sea glorificado en los que son salvados... y que el solo Bueno, el solo Salvador sea conocido gracias al Hijo de eternidad en eternidad" (41, 6-7, p. 31; cf. *Juan* 17, 1-5).

Pero Clemente dice también que "el gnóstico orará con los simples creyentes en lo que convenga hacer con ellos" (49, 8, p. 37). Distinto de los simples, pero está en comunión con ellos; con ellos puede decir: "Toda nuestra vida es para nosotros una fiesta. Persuadidos de que en todo lugar, por todos los lados, Dios está presente, trabajamos cantando alabanzas, navegamos con acompañamiento de himnos, en toda nuestra conducta llevamos una vida conforme a las reglas del arte" (35, 6, p. 27-28). Ese "nosotros" para Clemente, como para los otros escritores cristianos, es la expresión de la solidaridad cristiana para con los paganos, incluso si son filósofos. Describe costumbres cristianas: "Los sacrificios del gnóstico son oraciones, alabanzas, lectura de la Sagrada Escritura antes de la comida y antes de acostarse, e incluso oraciones nocturnas" (49, 4, p. 37). En realidad en todo ello el gnóstico aplica los preceptos enunciados para

todos en el *Pedagogo* 11, 44, 1; 79, 1. En determinados lugares las alusiones se hacen más numerosas:

"Su oración no es *palabrera* (cf. *Mt.* 6, 7), pues ha aprendido del Señor lo que hay que pedir (cf. el Pater). Orará *en todo lugar* (cf. *Tim.* 2, 8), no a los ojos de la multitud y ante ella (cf. *Mt.* 6, 5)...Incluso si en la *cámara secreta* (*Mt.* 6,6) de su alma se contenta con alimentar la idea de ello (alusión a una *agrafia*), y si *invoca al Padre* (1 *Pedro*, 1, 17) *con gemidos inenarrables* (*Rom.* 8, 26), y le habla siendo así que ya está allí" (*Str.* VII, 49, 6-7, p. 37).

Esta oración del gnóstico es bastante diferente de aquella de que hablan Tertuliano y Cipriano. Menos orientada hacia la petición, tiene grandes dosis de acción de gracias y alabanza; es incesante. Aunque Clemente no habla de oración contemplativa, esa oración está estrechamente vinculada al conocimiento y a la contemplación: pide la gnosis, y en su forma perfeccionada, la realiza. Esta oración introduce en el mundo angélico y divino: prepara para la contemplación eterna y la anticipa. Se puede decir incluso que es una oración unitiva: es conversación con Dios y asimismo es también un proceso de divinización; es inseparable de la caridad. Permaneciendo fiel al Evangelio, Clemente se abre a nuevos caminos, en los que penetrarán ambientes monásticos, en los que su influencia no siempre se podrá distinguir de la de Orígenes.

4.º **EL PERI EUKHES DE ORIGENES** (GCS, *Orígenes* 2, 1899, pp. 295-403; trad. franc. G. Bardy, París, 1932; trad. ing. E. G. Jay, Londres, 1954, con introd. sobre la oración antes de Orígenes y en Orígenes), escrito hacia el 234, en primer lugar no es una obra apologética contra los filósofos, ni tampoco una catequesis elemental. Es más bien una especie de carta dirigida a su amigo Ambrosio y a la hermana o esposa de éste, Tatiana, cristianos esclarecidos. Ellos le habían pedido responder a objeciones contra la oración (5, 1-6), tratar también el objeto de la oración, la manera de orar, los tiempos y lugares más favorables (2, 1). El autor responde a lo que ellos esperan, incluso si se declara sobrepasado por el tema (lo cual puede ser sencillamente una fórmula estilística). El autor proyecta volver sobre el tema, pero parece no

haberlo hecho; al terminar, solicita indulgencia por parte de los lectores (34).

La obra comprende tres partes: reflexiones y enseñanzas sobre la oración en general (1-17), un comentario al Pater (18-30), un apéndice sobre detalles prácticos (31-34).

Una sección importante (cap. 5-6) vuelve a considerar la cuestión tratada por Clemente: ¿Es preciso orar? Orígenes prescinde más rápidamente que su predecesor de los filósofos ateos y de los que niegan la Providencia, declarándolos desacreditados. Se entretiene más con las objeciones lanzadas por herejes y tomadas de la presciencia divina: si Dios sabe todo, ¿para qué orar? Sucederá lo que haya previsto. Pero la oración también, responde, está prevista por Dios y entra en sus planes, como también entran nuestros actos libres, pues Dios, todo poderoso, respeta sin embargo nuestro libre arbitrio. La idea de que Dios escucha solamente las oraciones de los que lo merecen, de que la oración debe reposar sobre pensamientos justos en referencia a Dios, de que hay que pedir los únicos bienes verdaderos son ideas comunes a muchos filósofos, pero más bien que explicarse por fuentes precisas, se trata de reminiscencias o de la explotación de un fondo común.

La obra, al igual que la de Cipriano, tiene una base sólida escriturística, pero la exégesis es más depurada. Orígenes distingue cuidadosamente entre los dos sentidos de la palabra *eukhè* en la Biblia: *"oración" y "voto" (4, 1); parece considerar proseukhè como un sinónimo*; pero, en el capítulo 14, sin duda por referencia a una autoridad diferente (1 *Tim.* 2, 1) nombra la oración propiamente dicha (*proseukhè*) entre las realidades vecinas de lo que hay que llamar la oración (*eukhè*), con la súplica, la intercesión y la acción de gracias. A pesar de la búsqueda de precisión, hay alguna vaguedad en el vocabulario.

Orígenes hace un uso discreto de la alegoría. Interpreta en sentido espiritual el objeto de las oraciones de petición que encuentra en la Biblia cuando le parecen demasiado bajas en su sentido literal (13, 2-4; 16, 3). Rechaza la idea de que *los cielos* en que reside el Padre puedan tener un sentido local (discusión que entonces no era anacrónica); la expresión significa que está por encima de todos los seres creados (23, 1-5). No quiere que se

pida el pan del cuerpo. Si hubiera de oírse en el Pater *epiousios* en sentido temporal del "día que viene" (ep-iouse), sería con perspectiva escatológica; pero Orígenes prefiere ver en ello el pan "supersubstancial" *(epi-ousios)*, como traducirá Jerónimo, es decir, el mismo Cristo (27, 7-13).

Más a menudo el sentido literal es bastante edificante por sí mismo: basta sacar una aplicación moral como Orígenes lo hace en sus homilías. Así vuelve varias veces al perdón de las ofensas, en 9, 3, en 31, 2 y en el comentario del "perdona nuestras deudas" (28). Apoyándose en *Mt.* 6, 5.9, condena la oración de ostentación (19, 2) y habla varias veces sobre los tiempos de la oración (12, 2; 22, 5). Insiste en las disposiciones requeridas: evitar la cólera y la turbación, purificar el alma, perdonar (8, 1). Le llega una tendencia ascética a propósito de las relaciones conyugales: según 1 *Cor.* 7, 5, las considera como incompatibles con la oración si no están exentas de pasión (2, 2); y, no sin dudar, expresa la opinión de que el único lugar del que hay que excluir la oración es la habitación conyugal (31, 4).

Es preciso sobre todo "ponerse en la presencia de Dios" (8, 2), olvidar todo lo demás (9, 1), levantar los ojos del pensamiento hacia Dios y someterse a la Providencia sin murmurio (10, 1). Esta preparación es en sí misma benéfica, y Orígenes parece considerarla tan importante como la misma oración. Esta preparación es ya oración pues lo esencial de ella es acercar a Dios, preservar del pecado y producir buenas acciones: lo cual se hace con la preparación: "Lo saben por experiencia los que se entregan a la oración continua" (8, 2). Desde el comienzo del libro (2, 3), Orígenes comenta *Rom.* 8, 26: "El Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables". Lo cual explica por 1 *Cor.* 14, 15: "Oraré por el Espíritu, oraré también con la mente".

"En efecto nuestra mente no puede orar si antes el Espíritu no ora, si la mente no está subordinada a la inspiración del Espíritu, del mismo modo que no se puede ni salmodiar, ni cantar al Padre en Cristo con ritmo, melodía, medida y armonía, si el Espíritu que escruta todo, incluso las profundidades de Dios (1 *Cor.* 2, 10) no alaba y no canta a aquel cuyas profundidades ha sondeado y comprendido, puesto que tiene la fuerza para hacerlo"

(2, 4). Someter la mente al Espíritu es ante todo ir a buscar su enseñanza en las Escrituras inspiradas; es también "trascender las cosas creadas, tener su pensamiento en Dios solamente y conversar con El en un respeto digno de aquel que escucha" (9, 2). Y en un lenguaje más platonizante: "El alma que se eleva y sigue al Espíritu en su ascensión se separa del cuerpo; y ella no sigue solamente al Espíritu, está en él... ¿cesa de ser un alma, para hacerse y devenir totalmente espiritual?" (9, 2). La oración es, pues, una pieza esencial en la teología —o la espiritualidad— de la unión con Dios.

Esta preparación para la oración "hace más digno de unirse al Espíritu del Señor, que llena toda la tierra (10, 1). Hace participar en la oración del Verbo mediador, Gran sacerdote e Hijo de Dios. Asocia en ella a los ángeles y a las "almas de los justos que ya han dormido" (11, 1). Pues los santos no cesan de interceder después de su muerte; así podemos dirigirles súplicas (deèseis). "Con mayor razón hay que dar gracias a Cristo" (14, 6).

Se puede suplicar a Cristo, darle gracias; pero si se trata de oración propiamente dicha, hay que dirigirse solamente al Padre y orarle por medio del Hijo (15, 1-16, 1). Ha causado extrañeza esta toma de posición de Orígenes que se encuentra de nuevo en su *Conversación con Heráclito* (4; edi. J. Schérer). Es una de las señales de la tendencia común con muchos teólogos antes de Nicea, y muy clara en Orígenes, que distinguen fuertemente a Cristo del Padre y subordinan el uno al otro.

Entre las indicaciones prácticas que terminan el escrito, se puede retener la lista de las partes (*topoi*) de la oración, en las que esboza una especie de esquema: 1.º una glorificación "de Dios por el Hijo que es glorificado con El en el Espíritu Santo que es alabado con El"; 2.º una acción de gracias general y particular; 3.º una confesión con petición de curación para el porvenir y de remisión de los pecados de la vida pasada; 4.º una petición de bienes grandes y celestes, particulares y universales, para nuestros familiares y amigos"; finalmente una nueva doxología de Dios por el Hijo en el Espíritu Santo" (33, 2-5).

Se subraya el lugar de la alabanza y la acción de gracias en esta oración. La oración por excelencia, para Orígenes, permanece la oración interior, en la "cámara secreta" no solamente de

la casa, sino de la psicología, con la puerta de los sentidos cerrada (20, 2). Así las actitudes del cuerpo son secundarias: "Si por ejemplo viajamos en barco o nuestros negocios no nos permiten retirarnos para cumplir con el deber de la oración, está permitido el orar sin dar la impresión de hacerlo" (31, 2). Después de Clemente, Orígenes vuelve a considerar el precepto de 1 *Tes*. 5, 17: "No dejéis nunca de orar". Lo cual quiere decir según él que hay que unir la oración a la acción: "Toda la vida del santo puede llamarse oración" (12, 2).

El tratado de Orígenes, como el de Clemente, abre el camino a la espiritualidad monástica, concretamente a esa teología de la divinización que finalmente ha pasado a ser el bien común de las Iglesias orientales. Pero es bastante confuso y le falta unidad. Lleva la característica de una época de transición: anterior a la fijación de los dogmas y al desarrollo de la gran liturgia por un lado y del monacato por otro lado; así ha sido casi borrado de la memoria por la posteridad: nos ha llegado solamente en un ms. mutilado (Cambridge, Trinity College B. 8. 10, 14e s.). Sin embargo constituye el testimonio precioso de un gran espiritual y de una época en la historia de la oración cristiana.

B. Los Padres de la Iglesia del siglo 4.º al 6.º

No es nuestra intención presentar una exposición exhaustiva sobre la doctrina y la práctica de la oración en la edad de oro de los Padres. Sin pasar por alto la oración contemplativa, nos detendremos sobre todo en las formas más ordinarias, pero no menos significativas para la vida cristiana. Seguiremos el orden cronológico de los autores, insistiendo en aquellos cuya influencia ha sido mayor.

1. **Los Padres orientales.**—1.º LOS CAPADOCIOS siguen los caminos abiertos por Clemente de Alejandría y Orígenes. *Basilio de Cesarea* († 379) habla sobre todo de la oración en la *Grande Regla* 37, 3-5 (PG 31, 1013a-1016a), en relación con el trabajo (que no debe ser impedimento) y con las horas reservadas a la oración continua; además recomienda la *mnèmè Theou* (recuerdo de Dios).

Gregorio de Niza († 394) consagra su primer sermón a la oración en general, para mostrar "que es absolutamente preciso orar" (PG 44, 1120b). Esta "obra divina" es efectivamente menospreciada por la mayor parte de los hombres: el vendedor y el comprador, el obrero manual y el retórico, el juez y el litigante, etc. (1120c-22b), menosprecio que lleva consigo avaricia, disputas, procesos, cóleras, homicidios, sentencias injustas (1121bd). A la inversa, "el cuidado de la oración impide al alma el dar entrada al pecado" (1121d). Por lo tanto, hay que "orar siempre sin desfallecer" (*Luc* 18, 1), pues "la oración hace que se esté con Dios, y el que está con Dios está al abrigo de todo adversario" (1124a); la oración es la defensa de la pureza, la fuerza del cuerpo, el sello de la virginidad, la seguridad de la fidelidad conyugal, etc. Gregorio proporciona a continuación una especie de definición: "la oración es una conversación con Dios" (*homilia Theou*, fórmula recogida por Clemente de Alejandría, *Estromato* VII, 7, 39, 6; Juan Crisóstomo hablará de "diálogo", *dialexis, In Genesim* 30, 5, PG 53, 280c), la contemplación del invisible, la seguridad plena (plèrophoria) de los bienes divinos, la asimilación a los ángeles, el progreso en el bien y el rechazo del mal, el enderezamiento de los pecadores, el disfrute de los bienes presentes y la comprensión de los bienes futuros" (1124bc).

Más adelante Gregorio recuerda el precepto: "no charléis mucho como los paganos" (*Mt.* 6, 7: la charlatanería (*battologia*), discurso vacío, muestra el vacío del corazón y del deseo; dirigiéndose a Dios con palabras indignas de El (1127a-29b). Por el contrario, "los que son verdaderamente santos y son conducidos por el Espíritu" intentan ante todo purificar su vida de toda malicia o codicia desordenada (1132a). Algunos creen poder obtener con la oración el poder y los honores; es verdad que esas ventajas dependen de un "consejo divino"; pero si Dios escucha a veces tales peticiones, es por una especie de pedagogía, "para remontarnos finalmente a los bienes de orden superior y al deseo de los dones que convienen a Dios" (1133c). En cuanto a la oración específica de los cristianos, Gregorio la explicará a continuación, al comentar el *Pater*. Al principio del sermón 2, aquilata a pesar de todo, en

la continuidad de Orígenes, la distinción en *eukhè y proseukhè* (1137c-1140a).

Los poemas de *Gregorio Nacianceno* († 390) ofrecen abundantes ejemplos de oraciones a Cristo (11, 3 PG 37, 1020; 19-20, 1271-80; 24-27, 1284-86; 55, 1400; 62-69, 1405-18; 74-77, 1420-25; 86-87, 1432-35); para sus indicaciones sobre la oración en general, cf. J. Rousse.

Juan Crisóstomo(† 407) aprovecha todas las ocasiones para hablar sobre la oración en sus homilías.

2.° **LA DOCTRINA DE EVAGRIO** († 399) sobre la oración hay que insertarla en su teoría en torno a la *contemplación*.

Esta ha sido analizada por J. Lemaitre (I. Hausherr). Sin embargo hay que tener en cuenta la versión primitiva S_2 de las *Kefalaia gnóstica* (edi. y trad. franc. A. Guillaumont, PO 28/1, 1959, paralelamente con la versión expurgada S_1). La diferencia entre las dos versiones está principalmente en la Cristología (cf. Guillaumont, *Las kefalaia gnóstica d'E. el Póntico*, París, 1962, p. 143-59); pero la teoría sobre la unidad original de los *noes* (espíritus puros), unidad rota por la lasitud y aburrimiento en la contemplación divina", tiene incidencias en la finalidad de la contemplación: ésta, en su grado más alto, es una vuelta a la unidad original: "El coheredero de Cristo es el que llega a la unidad de la contemplación con Cristo" (*Kefalaia* IV, 8, p. 139).

Nos fijaremos aquí solamente en el tratado *De oratione*, conservado en griego bajo el nombre de Nil y ampliamente difundido: PG 79, 1165-1290; *Philocalie*, t. 1, Atenas, 1957, p. 176-79 (texto a veces diferente); trad. franc. y comentario por I. Hausherr, *Las lecciones de un contemplativo. El tratado de la oración de E. el P.*, París, 1960; a veces modificamos la traducción.

1) Evagrio *mantiene sus elevados puntos de vista sobre la contemplación*, como lo atestiguan las diversas definiciones de oración:

"La oración (*proseukhè*) es una conversación de la mente con Dios" (*homilia tou nou pros Theon*). ¿Por lo tanto, qué estado (*katastasis*) necesita la mente para ser capaz de tender firmemente hacia su propio Señor y conversar con El sin ningún intermediario?" (cap. 3). "La oración es una ascensión de la mente hacia Dios" (35). "El estado de oración es un hábito impasible que,

mediante un amor muy elevado, arrebata hacia lo alto a la mente arrebatada por la sabiduría (*philosophon*) y espiritualizada" (52). Además se trata de una oración pura, sin distracción, sin imágenes: "La oración sin distracción (aperispastos) es la intelección más elevada de la mente". "No te figures en ti la Divinidad cuando oras, ni permitas que tu entendimiento esté sometido a forma alguna; por el contrario, vete de lo material a lo inmaterial y comprenderás" (67; cf. 43). De donde brota la necesidad de "guardar su memoria" de las imágenes del pasado y de las preocupaciones diversas (44-46).

Pero el tratado contiene también unas *consideraciones más sencillas* y válidas para toda forma de oración. Evagrio insiste en la purificación antecedente: evitar el deseo de venganza y el encolerizarse (12-13; 26-27), la vanagloria (40); aceptar las pruebas duras (18-19); no afligir a nadie (20): "Deja tu ofrenda y primero vete a reconciliarte" (21, cf. Mt. 5, 24); desechar las rencillas (22) y permanecer paciente: "Si eres sufrido, rezarás con alegría" (23); en resumen: "Renuncia a todo para ganarlo todo" (36). "Ora en primer lugar para verte purificado de las pasiones, en segundo lugar para verte libre de la ignorancia y en tercer lugar para verte libre de toda tentación y aridez" (37); Oración que se debe hacer también por "nuestros semejantes" (39). Además, es necesario orar no como el fariseo, sino como el publicano (*telonikos*, 102).

Evagrio continúa hablando sobre las dificultades de la oración (29), sobre la perseverancia que insiste, como la mujer del Evangelio (87-88, cf. *Luc.* 13, 4-5), sobre la alternancia de consolaciones y desolaciones (30). Pone en guardia contra las sugestiones del mal espíritu (90-95) y propone medios de discernimiento (72-74). L'*apatheia* en sí misma no es garantía de oración auténtica (35), y existe el riesgo de detenerse en las "razones de los seres" (la *theoria physikè*), olvidando la búsqueda del "lugar de Dios" (56-57).

El objeto de la oración es Dios mismo y no un interés personal. "No reces para que se haga tu voluntad... sino más bien diciendo (a Dios): hágase tu voluntad en mí" (31, cf. 32). "¿Qué existe que sea bueno si no es Dios? Por consiguiente confiémosle todo lo que nos concierne y nos encontraremos bien" (33). "En tu oración, busca en primer lugar la justicia y el reino, es decir,

la virtud y el conocimiento *(gnosis)*, y todo lo demás se te dará por añadidura" (38; cf. *Mt.* 6, 33).

Así llegan los frutos de la oración: "el que ama a Dios, conversa siempre con El como con un padre, despojándose de todo pensamiento apasionado" (54). Evagrio recomienda las primeras peticiones del *Pater:* "Santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, es decir el Espíritu Santo y tu Hijo unico" (58; Máximo el Confesor volverá a tomar esta interpretación, *In orat. dom.*, PG 90, 884b). "Si oras verdaderamente, tendrás una seguridad plena, los Angeles te escoltarán como a Daniel y te iluminarán sobre las razones de los seres" (80). Retengamos la célebre fórmula: "Si eres teólogo, rezarás de verdad, y si rezas de verdad, eres teólogo" (60); la "teología" es el conocimiento auténtico de Dios, la "contemplación de la gnosis divina" (86).

La última sentencia recapitula de algún modo todo lo que precede y vuelve a considerar el ideal de la contemplación pura: "Es en la medida en que hayas llegado en tu oración por encima de toda otra alegría, como habrás encontrado finalmente, en toda verdad, la oración" (153).

Evagrio, como se ve, equilibra con arte las exigencias de la contemplación más alta con los simples datos evangélicos. Este doble aspecto, creámoslo, explica el que los monjes orientales, a pesar de la sospecha general contra Evagrio y su relación con Orígenes, hayan querido conservar esta enseñanza, colocándola bajo la autoridad indiscutible de Nilo de Ancira. Gracias a este subterfugio, el *De oratione* impregnará la tradición oriental e incluso, mediante la mediación de Juan Casiano, la tradición occidental.

3.º En los escritos del SEUDOMACARIO (final del s. IV), la oración ocupa un lugar central, como lo ha mostrado M. Canévet (ver *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen, 1978, cap. 2, p. 125-97, de H. Dörries). Solamente la oración obtiene la gracia de Cristo y los dones del Espíritu, para que el monje, purificado del pecado que habita en él, pueda responder de lleno a su vocación:

"Esforcémonos, pues, suplicando al Señor con una fe que ignora la duda, en obtener el Espíritu prometido que es la vida del alma... Digámosle: Señor, dame el pan de la vida para que viva... Dame la vestidura luminosa de la salvación... Dame san-

dalias espirituales, pues los pies de mi espíritu se ven atravesados por las espinas y los cardos... Da vista a mi corazón... Dame oído espiritual, pues mi inteligencia es sorda... Dame el aceite de la dicha y el vino de la alegría espiritual... Cúrame y devuélveme la salud, pues mis enemigos, temibles bandidos, me han dejado postrado, medio muerto" (*Coll.* 111, 16, 7-7; ed. y trad. V. Desprez).

"Macario" habla bastante poco sobre un estado contemplativo; sin embargo lo cree posible, pero al final de un largo esfuerzo de purificación y por efecto de la gracia: "Los que han sido juzgados dignos de llegar a ser hijos de Dios, que han renacido desde arriba por el Espíritu Santo y poseen en ellos a Cristo que los ilumina y pacifica, ésos son guiados de múltiples y diversas maneras por el Espíritu y gobernados invisiblemente en su corazón por la gracia en reposo espiritual". Se parecen a los invitados al banquete real, a la novia engalanada para su esposo, a los ángeles incorpóreos, etc... "Cuando el alma ha llegado a la plenitud del Espíritu, totalmente purificada de todas las pasiones, unida al Espíritu Consolador por una comunión inefable y poseída por él, entonces la misma alma es digna de llegar a ser espíritu, estando impregnada por el Espíritu; entonces el alma llega a ser enteramente luz, totalmente espíritu, enteramente reposo, dicha, alegría, corazón, bondad y benevolencia. A esos hombres los absorbe la virtud del Espíritu...; unidos a la gracia de Cristo, son asimilados a Cristo; poseen en ellos mismos inmutablemente las virtudes del Espíritu, y muestran sus frutos a todos los otros... ¿Cómo podrían producir los frutos de la malicia? Al contrario, en ellos brillan siempre y en todo lugar los frutos del Espíritu" (Makarios/Symeon, *Reden und Briefe*, GCS, Berlín, 1973, t. 1, p. 158-160).

Sobre la influencia del Pseudo-Macario, notemos que los opúsculos II-VII (*De oratione*, etc.), que provienen de la *coll.* IV, han sido recogidos en 150 capítulos, bajo forma parafraseada, en la *Philocalia*, t. 3, p. 171-234; así, pues, eran leídos anteriormente en los monasterios.

4.º El movimiento de los MESSALIANOS, con el que presentan afinidades los escritos macarios, es de origen anterior, pero se prolonga hasta el siglo VIII o IX. Los "messalianos"

(vocablo sirio que significa "los orantes") practicaban una oración continua y, consiguientemente, rehusaban el trabajo manual; pero los diversos documentos que se refieren a ellos en diversos sínodos relatan sobre todo su condena y no permiten captar cómo concebían la oración.

El *Liber graduum*, escrito en sirio en el siglo IV (ed. y trad. lat. M. Kmosko, *Patrologia syriaca* 3, París, 1926) distingue dos categorías de hombres: los *justos* que se santifican por el ayuno, la oración tres veces al día, la observancia de los mandamientos y la caridad; los *perfectos* que practican una renuncia total y una oración continua. Las enseñanzas precisas en torno a la oración son raras en el *Liber*; con todo retengamos ésta: "La oración hace penetrar la alegría en el corazón, desde los labios hasta el interior; viviremos en la alegría cuando nuestro corazón ya no nos acuse de pecado y cuando, con el rostro descubierto, estemos en la presencia de Dios, después de haber observado los mandamientos". (18, 4, p. 439; cf. también 18, 3, p. 439: orar con lágrimas, conforme al ejemplo de Cristo, para vernos libres del pecado; 27, 5, p. 778: ofrecer hostias de ciencia, ya sea de pie, ya sea doblando las rodillas, ya sea caminando, ya cantando salmos en el Espíritu").

5.º No podemos seguir aquí la evolución de la doctrina sobre la oración en los diversos ambientes orientales hasta la Edad Media y en la época de Gregorio Palamas. Véase el estudio de I. Hausherr, *Nombres de Cristo y vías de oración*, OCA 157, 1960, que muestra cómo, por la *Mnèmè Theou*, la meditación-rumia y la "meditación secreta" (*kryptèmeletè*), la tradición de Evagrio termina por conjugarse con la *Oración a Jesús*.

Consideramos útil el suministrar además lo más destacado de los "tratados de oración", recogidos en la *Filocalia" por Macario y Nicodemo*, habiendo utilizado éstos quizás colecciones precedentes de textos.

2. **Los Padres latinos.**—Los Padres latinos, en general menos especulativos, se interesan más bien por los aspectos de la oración: ¿Por qué y cómo orar? ¿Qué pedir? ¿Por qué no es escuchada siempre la oración? Sin embargo bastantes Padres latinos tratan sobre la oración contemplativa, ya sea en función

de su experiencia personal (Agustín, Gregorio Magno), ya sea para utilidad de sus lectores más avanzados en el camino espiritual (Casiano).

1.º HILARIO DE POITIERS (†367), en su COMENTARIO SOBRE MATEO, redactado hacia el 355, antes de su destierro, muestra que no hay que tomar en sentido material la exhortación de Cristo "orar en lo secreto"; los santos del Antiguo Testamento han orado en efecto "en medio de las bestias, de los calabozos, de las llamas", etc. "Por lo tanto, se nos llama a entrar, no en las partes ocultas de una casa, sino en la morada de nuestro corazón y a orar a Dios en lo secreto de nuestro espíritu, no con muchas palabras, sino con la conciencia de nuestra conducta, porque toda acción vale más que las palabras" (5, 1; ed. y trad. J. Doignon, SC 254, 1978, p. 150-51). Para captar el "sacramento" de la oración, Hilario remite a Cipriano e incluso a Tertuliano, a pesar de su herejía posterior.

En las materias difíciles de la fe (se está en plena crisis arriana), es preciso recurrir a la oración: "Si a nuestros hijos que nos piden un pescado o pan no vamos a darles una serpiente o una piedra, ¿cuánto más Dios, que es excelente y eminentemente Padre, concederá a nuestras plegarias los favores de una fe perfecta y no podría dar la dureza pagana en vez del alimento de la vida, y la serpiente venenosa en vez de la salvación del bautismo?" (6, 2, p. 172; cf. *Mt.* 7, 9-11).

Los *Comentarios sobre los Salmos* tratan sobre las condiciones de la verdadera oración y de su eficacia. "Dios escucha siempre y en todo lugar", pero no merecemos siempre ser escuchados; rechaza "las oraciones ligeras, sin fe, inútiles, cargadas por las preocupaciones del mundo y de los deseos terrenos, estériles en buenas obras" (*In Ps.* 54, 3-4, PL 9, 348c-349b). Para el salmista, el comienzo del día es también el de la oración. (*In Ps.* 62, 2, 401b). Sin duda, todo se puede esperar de la bondad de Dios sin haber sido digno. (*In Ps.* 118, 6, 4, 544b); sin embargo conviene primeramente poner la acción de acuerdo con la oración. (*In Ps.* 118, 16, 2, 606c). La oración es un grito del corazón y no de la voz: "el que pide cosas grandes y celestiales clama a Dios con todo su corazón; así mismo el que espera lo eterno, cumple sus

deberes con temor sin reproche" (*In Ps.* 118, 19, 1, 625bc). El salmista clama "desde lo hondo" y lo que pide es profundo. Como incorpóreo, "Dios está en todo lugar, escucha, ve y actúa"; por tanto, es preciso orarle: "A la naturaleza de Dios corresponde el escuchar, pero a nuestra naturaleza corresponde el orar para ser escuchados" (*In Ps.* 129, 3, 719-c-20a). Véase también *In Ps.* 141, 2, 834ac; 142, 3, 838d-39a).

2.º AMBROSIO DE MILAN (†397) tiene un pequeño tratado sobre las condiciones de la oración en el *Sobre Caín y Abel* (1, 9, 34-39): orar con humildad como el publicano, en el profundo secreto de nuestro corazón, sin multiplicar las palabras, pero con todo nuestro ser: "Lo que clama son tus obras, tu fe, tu amor, tus sufrimientos, tu sangre... Ante Dios hablan no nuestras palabras, sino nuestros pensamientos" (37). Conviene también orar "por el pueblo, es decir, por todo el cuerpo, por los miembros de la Iglesia tu madre, lo cual constituye un signo de caridad recíproca... Si cada uno ora por todos, todos oran también por cada uno. Si oras por todos, todos oran también por ti, pues tú estás entre esos todos". (39; cf. *De Isaac* 3, 10; 8, 9). El recuerdo de las ofensas no debe desviarnos de la oración: "es por medio de la oración principalmente como nos acercamos a Dios" (*De bono mortis* 6, 23).

El *Comentario a Lucas* invita a imitar a Cristo que se retira a la montaña para orar (v, 41-43; ed. y trad. G. Tissot, SC45, 1956, p. 198-99), sin explicación sobre el Pater (ésta se da a los neófitos, *De mysteriis* v, 4, 18-30, SC25 bis, reimpr. 1980, p. 130-37). A propósito de *Luc* 11, 5-13, Ambrosio aconseja "ofrecer la oración en todo momento, no sólo por el día, sino en la noche" (VII, 87, SC 52, 1958, p. 37); así lo han hecho Pablo y Juan para que "sea abierta la puerta" a su apostolado (89, p. 38). Y si la oración de Pablo para verse libre del aguijón no ha sido escuchada, es que Dios "juzga inútil lo que nosotros consideramos ventajoso" (90, p. 39).

Somos débiles: la oración "es un buen escudo para nuestra fragilidad" (*In Ps.*, 38, 11; cf. *Ep.* 1, 63, 103, a la Iglesia de Vercelli). La oración se recomienda principalmente a las vírgenes cristianas, singularmente por la noche o antes del sueño: "Que,

desde el comienzo del reposo, el sueño te encuentre libre de los cuidados del mundo y ocupada en meditar las cosas divinas" (*De virginibus* 111, 4, 19). En otros apartados sugiere "el orden de la oración" comenzando por lo de 1 *Tim*, 1, 2 aplicado al *Ps*. 8: "La *oración* comienza por las alabanzas a Dios; la *obsecración* es para que sea destruido el enemigo, la *postulación* es para que veas la luz y las estrellas: la luz es la Iglesia, las estrellas son los hijos de la Iglesia; finalmente la *acción de gracias* es para que Dios proteja al hombre y le someta a él todos los animales" (*De institutione virginis* 2, 9).

En *De paenitentia*, Ambrosio recomienda orar por los pecadores, como lo hizo Moisés (1, 9, 43); al final, ora por él mismo, en una especie de *confessio*: "No era digno de haber sido llamado al episcopado... Sin embargo, puesto que he aceptado esta labor por la Iglesia, vela por sus frutos; no toleres que a quien llamaste a ser obispo, estando perdido, se pierda como obispo" (11, 8, 71-73). En *De fide* ora para que su conciencia sea pura, a fin de presentar la doctrina verdadera (1, 20, 132), y para que Galiano comprenda su exposición (8, 134-137; cf. 11, 16, 141-47). Es lo que E. Dassmann llama una "dogmática orada" (*Gebetete Dogmatik, Die Frömmigkeit —La piedad—*, p. 86-91).

Finalmente, Ambrosio es autor de himnos, de los cuales, bastantes están incorporados a la liturgia occidental de las Horas (PL 16, 1409-12; ed. y trad. ital. M. Simonetti, *Innologia ambrosiana*, Alba di Cuneo, 1956).

En relación con *Chromace d'Aquilée* (†407-8), véase el *Sermo* 3, 5-6 (CCL 9A, 1974, p. 15): la ascensión de Pedro a la sala alta (Hechos 10, 9) tiene un "sentido místico": "no podía permanecer abajo, aquel cuya manera de vivir estaba en los cielos"; además, los comentarios al *Pater; Tract.* XLII, 8, p. 403 sobre la tempestad calmada (*Mt.* 8, 23-27): la oración de los apóstoles despertando al Señor sugiere la de los cristianos en la persecución y las tentaciones, "a fin de que Dios restablezca su Iglesia en la paz y la tranquilidad".

3.° JERONIMO hace frecuentes alusiones a la oración pero sin dar una enseñanza precisa sobre su contenido. La asocia frecuentemente a la *lectio*, conforme a la fórmula de Cipriano

(*Ad Donat.* 15): "Oras, loqueris ad sponsum; legis, ille tibi loquitur" —"Oras, hablas al esposo; lees, él te habla" (*Ep.* 22, 25, a Eustochium). "Semper in manu tua lectio, frequenter orandum et flexo corpore mens erigenda ad Dominum"— "Esté siempre en tu mano la lectio (lectura oracional de la Palabra de Dios), se ha de orar con frecuencia con el cuerpo inclinado y la mente elevándose a Dios" (Nota del trad.) (*Ep.* 58, 6, a Paulino de Nola). "Semper in manibus tuis divina sit lectio, et tam crebrae orationes ut omnes cogitationum sagittae quibus adulescentia percuti solet... repellantur" "Esté siempre en tus manos la lectura de la Palabra Divina, y las oraciones sean tan frecuentes que todas las saetas de los pensamientos, con los que la adolescencia suele ser atacada... sean rechazadas" (*Ep.* 79, 9, a Salvina; cf. *Ep.* 125, 11, a Rusticus). Recomienda la oración a horas determinadas: tercia, sexta, nona, por la tarde, en la noche, por la mañana, antes y después de las comidas, en toda gestión (*Ep.* 22, 37; *Ep.* 108, 20, epitafio de Paula; *Ep.* 130, 15, a Demetriade).

4.° AGUSTIN (†430) se muestra en primer lugar como hombre de oración, sobre todo en sus *Confesiones* que revisten la forma de una larga conversación con Dios. En X, 40, 65, hace su exposición desde la propia experiencia y propio método: buscar a Dios a través y más allá de las criaturas y del propio yo, para descubrir a la vez que "este discernimiento no puede hacerse sin Dios y que ninguna criatura es Dios"; es una oración contemplativa que alcanza a Dios mediante la negación y la sublimación. Encuentra su "deleitamiento" en tanto que consigue liberarse de las "ocupaciones agobiantes" y esta oración desemboca en un "momento místico"; momento sin embargo pasajero: "vuelvo a caer en las pesadas miserias de aquí abajo, me veo reabsorbido y cogido por lo cotidiano".

Además, su meditación sobre la Escritura (XI-XIII) se halla entrecortada por oraciones, para obtener luz para los sentidos misteriosos del texto (así en la larga sección sobre el tiempo: XI, 17, 22; 18, 23; 19, 25; 22, 28; 25, 32; 29, 39; 30, 40; 31, 41). El *Intellectus fidei* es el fruto, al mismo tiempo, de la oración y de la reflexión (cf. *Ep.* 120, 14 a Consentius: "Ora fortiter, ut det tibi Dominus intellectum" —"ora fuertemente, para que el

Señor te conceda el entender"—). Sin embargo, sería excesivo concluir que todas las interpretaciones propuestas por Agustín son siempre correctas; a veces ha sobrevalorado su propio "intellectus fidei"; con todo, somete sus ideas a las críticas de otros pensadores cristianos y se inclina ante el misterio (cf. *Conf.* XII, 31, 42 sobre el sentido del *Gen.* 1, 1-3; *De Genesi ad litteram* VII, 28, 43 sobre los días de la creación; *De dono perseverantiae* 21, 55 sobre la dispensación restringida de la gracia y la predestinación).

Los elementos de una *doctrina* sobre la oración se hallan dispersos a lo largo y ancho de toda su obra; se pueden agrupar en torno a dos textos más completos: el comentario del *Ps.* 85 y la Carta 130 a Proba.

1) La *Enarratio in Ps. 85* (predicada en Cartago para la vigilia de San Cipriano, el 13 de septiembre del 401, según A.-M. La Bonnardière, en *Recherches Augustiniennes* —Investigaciones agustinianas—, t. 7, 1971, p. 86) destaca en primer lugar el *aspecto cristológico*: toda oración cristiana es una oración *con* Cristo y *en* Cristo, eventualmente *a* Cristo:

"Dios no pudo hacer regalo superior a los hombres que éste: hacer de su Verbo... su Cabeza y unirlos a El como sus miembros. Así El es Hijo de Dios e hijo del hombre, un solo Dios con el Padre, un solo hombre con los hombres. Siendo esto así, cuando hablamos a Dios en la oración no separamos de El a su Hijo, y cuando el cuerpo del Hijo se pone en oración no separa de él su Cabeza. Nuestro Señor Jesucristo, único salvador de su cuerpo, es el que ora *por nosotros*, el que ora *en nosotros*, el que *es orado por nosotros*. Ora por nosotros como nuestro Sacerdote, ora en nosotros como nuestra Cabeza, es orado por nosotros como nuestro Dios... Guárdate de no decir nada sin El, y El no dice nada sin ti" (*In Ps.* 85, 1).

Por lo mismo, la oración es universal, pues la voz de un miembro de Cristo se une a la de los hombres de todos los tiempos; en el Cristo total, la oración pasa a ser la voz de un *hombre único*: "Ten piedad de mí, Señor, pues a ti he clamado todo el día" (*Ps.* 85, 3). No un solo día, sino todo el día. Comprende así lo que (el salmista) quiere decir *en todo tiempo*. Desde que Cristo en las opresiones (*pressurae*) hasta el fin del mundo gime y clama

hacia Dios, así cada uno de nosotros tiene su parte de grito, en ese cuerpo entero. Has clamado en los días de tu vida, y tus días han pasado; otro ha ocupado tu puesto en otro sitio. Ese cuerpo de Cristo clama todo el día en sus miembros que se sustituyen y suceden. Es un hombre único (*unus homo*) que se extiende hasta el fin del mundo. Son los miembros de Cristo que claman... Escucha la voz del Cuerpo entero de Cristo" (*In Ps*. 85, 5).

Este tema paulino del Cuerpo de Cristo (*Rom*. 12, 4-5; 1 *Cor*. 12, 12-30) vuelve frecuentemente en las *Enarrationes*, donde se encuentra a menudo asociado al tema de Cristo-Esposo y al de la Iglesia-Esposa (*Ef*. 5, 31-32): *In Ps*. 30, s. 2, 4; 40, 1; 60, 1; 69, 1 ("nos lo habéis oído decir a menudo"); 74, 4, etc. Los dos temas desempeñan una función complementaria: el primero, biológico y social, subraya la universalidad de la oración; el segundo, en referencia con las relaciones, pone de manifiesto la intimidad de cada creyente con Cristo en una reciprocidad de amor.

El *aspecto neumatológico* evocado menos frecuentemente, es sin embargo inseparable del aspecto cristológico. Agustín aplica a veces al Espíritu lo que dice en otro sitio sobre Cristo: "Esas voces del salmo... son más las voces del Espíritu que las nuestras... Es la voz del Espíritu de Dios, pues no diríamos esas palabras si El mismo no nos las inspirara" (*In Ps*. 26, s. 2, 1). Comentando el *Ps*. 118, 45 en relación con *Rom*. 5, 5 (versículo citado más de cien veces en la obra; cf. A-M. La Bonnardière, en *Augustinus Magister*, París, 1954, t. 2, p. 657-65), afirma que el Espíritu, difundiendo en nuestros corazones el amor de Dios, "nos hace pedir lo que deseamos encontrar, tender hacia donde deseamos llegar" (*In Ps*. 118, s. 14, 2). En la carta a Proba, evoca *Rom*. 8, 26: "no sabemos pedir como conviene"; es una "docta ignorancia", pero está "instruida (*docta*) por el Espíritu Santo que viene en ayuda de nuestra flaqueza" (*Ep*. 130, 15, 28; cf. *Ep*. 194, 17 al futuro Papa Sixto; *Sermo* 265, 2, etc.).

El Comentario al *Ps*. 85 describe a continuación la oración como una palabra dirigida a Dios y, con Cipriano y Jerónimo, la vincula a la *lectio*: "Tu oración es una palabra a Dios: cuando lees, Dios te habla; cuando oras, tú hablas a Dios" (*In Ps*. 85, 7;

cf. S. 219 para la vigilia pascual: "Que Dios nos hable en las lecturas; hablémosle en nuestras oraciones"). Las distracciones son inevitables: si fuera necesario orar sin que sobreviniera un pensamiento extraño, "no veo qué esperanza nos quedaría", pero la bondad de Dios es grande: "Me disipo por debilidad, cúrame y seré estable, afiánzame y permaneceré firme. Pero hasta que tú lo hagas, me soportas, pues eres dulce y bueno, Señor" (*In Ps.* 85, 7).

¿Cuál debe ser el *objeto de la oración*? Pedir lo que es contrario a la voluntad de Dios "no es invocar a Dios". No se pedirá, pues, ni la riqueza, ni una dignidad humana, menos aún la muerte de un enemigo. Es preciso "invocar a Dios como a Dios", "amarle como a Dios"... "Deséale a El mismo, codíciale". En el límite, el único objeto de la oración debería ser el del *Ps.* 26, 4: "*Unam petii* a Domino, hoc requiram: ut inhabitem in domo Domini per omnes dies vitae meae, ut contempler delectationem Domini" (*In Ps.* 85, 8; cf. *Ep.* 130, 8, 15; S. 80, 7). "No pidáis a Dios otra cosa que Dios; amadle gratuitamente y deseadle sólo a El... Que se dé El mismo y os basta" (S. 331, 4; Cf. S. 334, 5: "Desea que te sea dada la vida de Cristo, y hasta que llegues a ello, ten como prenda la muerte de Cristo").

Debemos pedir, como Pablo en *Ef.* 3, 13-18, "lo que Dios exige de los hombres, pues, para que Dios quiera dártelo, debes disponer también tu voluntad" (S. 165, 2). Así es el sentido de la célebre oración de las *Confesiones* (X, 20, 40; 37, 60): "Da lo que pides y manda lo que quieres" (lo cual debía suscitar la cólera de Pelagio, cf. *De dono persev.* 20, 53). La oración está incluida en la economía divina de la gracia: "ipsa oratio clarissima est gratiae testificatio" (*Ep.* 177, 4, a Inocente I).

Como preocupación pastoral, Agustín se pregunta frecuentemente sobre la *ineficacia* aparente de la oración: si no somos escuchados, es porque oramos sin las disposiciones requeridas: es también para que crezca nuestra paciencia y se avive nuestro deseo, o finalmente porque la petición no corresponde a lo que Dios juzga como lo mejor para nosotros. (*In Ps.* 85, 9; cf. *Ep.* 130, 14, 26: "bona speremus ampliora" —"esperemos bienes más grandes"—). Pablo no obtuvo verse libre del aguijón (*Ep.* 130,

14, 25). Mónica no obtuvo que su hijo permaneciera junto a ella en Cartago, "sed tu alte consulens et exaudiens cardinem desiderii sui non curasti quod tunc petebat, ut me faceres quod semper petebat" (*Conf.* V, 8, 15).

Sobre el mismo tema: S. 56; S. 105 (sobre *Luc.* 11, 5-23); *S. Guelferbitanus* 33, etc.

2) *La Carta 130 a Proba*, abuela de Demetriado, escrita hacia el 411-412, se presenta como un pequeño tratado *De orando Deo*. Comprende tres partes: *Qualis ores* (disposiciones requeridas, 1, 2, a 3, 8); *quid ores* (objeto principal: 4, 9 a 13, 24) *quid oremus sicut oportet* (Objetos diversos: 14, 25 a 15, 28) y una conclusión (16, 29-31). Agustín, en primer lugar, invita a esa rica dama a orar como "una verdadera viuda" (1 *Tim.* 5-6): pobre en soledad. Ella pedirá principalmente *la vida bienaventurada* ("ora beatam vitam"), aquella "en la que se tiene todo lo que se quiere, pero se quiere sólo lo que conviene" (5, 10-11). Lo cual no es ni el poder, ni los honores, sino solamente "lo suficiente", o lo que permite servir a otro según su rango: la salud (*incolumitas vitae*) y la *amicitia* que debe extenderse a los enemigos (6, 12). Pero Agustín recuerda más fuertemente lo de *unam petii* del *Ps.* 26, 4 (cf. *supra*).

A continuación, comenta la parábola del amigo importuno (*Luc.* 11, 5-13): los tres panes pueden significar la Trinidad (8, 15; fuente probable del texto enigmático con que comienza la *Vida de los Padres del Jura*); el pescado, el huevo y el pan pueden significar la fe, la esperanza y la caridad (8, 16; cf. S. 105).

Agustín introduce aquí el tema del *deseo*, ya encontrado, y que ocupa un lugar importante en la doctrina espiritual. Dios sabe lo que necesitamos, pero quiere que "nuestro deseo se ejercite en la oración, para que podamos recibir lo que El prepara para dárnoslo: es algo grande y nosotros somos demasiado pequeños y mezquinos para recibirlo" (8, 17). El deseo permite asegurar la oración continua: "En la fe, la esperanza y la caridad, oramos siempre, mediante un deseo prolongado" (9, 18; cf. *In Ps.* 38, 14: "Tu deseo está ante El, y si continuamente está tu deseo, tu oración es continua también"). Orar en momentos determinados sirve sobre todo para des-

pertar y actualizar el deseo adormecido de la vida eterna (9, 18).

Al mismo tiempo que evoca las oraciones de los monjes de Egipto, "frecuentes sin duda, pero muy breves y lanzadas como dardos" (ya "oraciones jaculatorias"), Agustín recomienda *la oración prolongada*, a ejemplo del Señor (*Luc.* 12; 22, 43). Esta oración prolongada no consiste en multiplicar las fórmulas, sino en mantener el impulso del corazón: "aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus". "Hablar mucho (*multum*)" no es "orar mucho", es decir dirigirse a Dios "diuturna et pia cordis excitatione" (10, 20). La verdadera oración es la del corazón: "Multi silentes corde clamaverunt... Si ergo clamas, clama intus, ubi audit Deus" (*In Ps.* 30, s. 3, 10; cf. *In Ps.* 141, 3; S. 91, 3).

El *Pater* es el prototipo de toda oración; queda permitido utilizar otras fórmulas, pero no pedir otra cosa (11, 21). Finalmente, después de haber mostrado que "no sabemos qué pedir según conviene" (cf. *Rom.* 8, 26) especialmente en las aflicciones, ignorancia que es sin embargo instruida por el Espíritu y, después de haber explicado la ineficacia aparente de nuestras oraciones (13, 24 al 15, 28). Agustín concluye invitando a Proba y a toda su *familia* a orar por él mismo y por todos, como señal de concordia mutua. La última frase es, en sí misma, una oración en que se expresa la fe confiada de Agustín: "Que Dios te escuche, El que es capaz de hacer más de lo que pedimos y comprendemos" (16, 31; cf. *Ef.* 3, 20).

Véase todavía *Ep.* 149, 2, 12-16, a Paulino de Nola, en que Agustín explica las cuatro clases de oración mencionadas en 1 *Tim.* 2, 1 mediante el recurso al texto griego y la aplicación a la liturgia eucarística.

5.º MAXIMO DE TURIN (comienzo del s. V) invita a menudo a la oración a sus oyentes, aún mal cristianizados. (*Sermones*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, 1962). La oración es, con el ayuno y la limosna, el gran medio de acercarnos a Dios (81, 3); arroja el orgullo y la vanidad (1, 3); por medio de la oración, en el tiempo del ayuno de la cuaresma, el mundo se renueva y los hermanos son regenerados (52, 2); así, pues, conviene mantenerse "asiduo a la oración y a la *lectio*" (36, 4). La Pasión del

Señor es el mejor apoyo (37, 5). La oración es también arma soberana contra bárbaros y herejes: "la oración hiere más lejos que una flecha" (83, 1); "armémonos, pues, durante esta semana de ayunos, oraciones y vigilias, para que, por la misericordia de Dios, rechacemos la ferocidad de los bárbaros y los engaños de los herejes" (86, 3).

6.º JUAN CASIANO († hacia el 435) llega a Marsella del 415 al 416; en sus *Instituciones* y sus *Conferencias*, importa en Occidente las costumbres y las doctrinas del monacato oriental. S. Marsili (*Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico* = Studia Anselmiana 5, Roma, 1936) muestra que ha recibido la influencia de Evagrio; habiendo podido conocerle en las Celdas, pero no lo cita jamás textualmente. Nos limitaremos a las *Conferencias* IX-X del abad Isaac, que tratan explícitamente de la oración (ed. y trad. E. Pichery, SC 54, 1958 y 1966, p. 38-96; trad. a veces modificada).

1) *El punto de partida* de Casiano es la convicción de que el progreso en la oración va a la par que el progreso en las purificaciones del corazón:

"El fin único del monje y la perfección del corazón, es tender a la perseverancia de una oración continua e ininterrumpida, y, en tanto lo permita la fragilidad humana, alcanzar la inmutable tranquilidad del espíritu y la pureza perpetua" (IX, 2). Oración y pureza interior se condicionan mutuamente: la oración supone en efecto la purificación de todos los apegos humanos, y esta purificación se realiza sólo por la oración (3-5). Por ello no hay uniformidad en la oración; "se modifica en todo instante, según el grado de pureza al que ha llegado el alma, y conforme también a sus disposiciones actuales" (8).

Casiano analiza a continuación las cuatro clases de oraciones en 1 *Tim.* 2, 1; la *obsecración* es la oración de compunción; la *oratio* una promesa y un voto (definición que no impide de ningún modo el tomar la *oratio* en el sentido corriente y general); la *postulatio* es la oración para otro; la *gratiarumactio actio* el reconocimiento por los beneficios actuales de Dios o por las recompensas prometidas en la vida futura (9-14). La primera conviene más bien a los "principiantes", la segunda a los "que van progresando", pero de hecho el alma "vuela" de una

forma a otra (15). El mismo Señor ha dado ejemplo de estas cuatro oraciones (17).

2) Sin embargo, hay un *estado superior* ("sublimior status atque excelsior"): aquí, la oración "está informada por la contemplación de Dios solo y por el ardor de la caridad que permite al espíritu (*mens*), liberado y lanzado en este amor, conversar muy familiarmente con Dios como con su propio Padre, con un sentimiento singular de piedad filial" (18). Es lo que sugiere la primera palabra del *Pater*, cuyas peticiones comenta Casiano en los capítulos siguientes (19-24). Y el *Pater* conduce a este "estado superior".

"Esta oración eleva a los que la tienen como familiar, a aquel estado superior, del que hemos hablado precedentemente, y los conduce a esa oración de fuego que conocen o experimentan muy pocos y que es, hablando con propiedad, inefable, trascendiendo a todo sentido humano. Esa oración no se formula por el sonido de la voz, el movimiento de la lengua o la pronunciación de palabras; y el alma, iluminada por una luz celeste, no se expresa ya en adelante en lenguaje humano y caduco, sino mediante una efusión y multiplicación de movimientos y de afecciones que brotan del corazón como de una fuente abundante, expresando así, en un instante, el alma muchas cosas que, vuelta a su estado natural, no podrá ni expresar con palabras, ni seguir con sus pensamientos.

Nuestro Señor nos ha mostrado este estado en aquellas súplicas que, según la Escritura, dirigía secretamente a Dios, cuando se retiraba a la montaña; también nos ha dado El el modelo, en la oración de su agonía, derramando incluso gotas de sangre, ofreciendo así un ejemplo incomparable de fervor" (25; trad. J.-Cl. Guy, *Jean Cassien*, p. 134).

Una oración así puede ocasionarse de muchas maneras: a partir de un versículo de un salmo, diálogos espirituales, muerte de un hermano, recuerdo de la tibieza o negligencia, etc. (26).

La continuación evoca la compunción y las lágrimas (27-30), la oración de Antonio (31), los signos de la oración escuchada (35), y finalmente, la utilidad de las "oraciones frecuentes pero cortas" para evitar la distracción (36; cf. *Instituciones* 2, 10, 3).

3) La Conferencia X trata sobre todo de los *medios* para acceder a la oración más alta. Isaac evoca primeramente la carta pascual de Teófilo de Alejandría (399) sobre la herejía de los antropomorfistas y los remordimientos que suscita (2-5). Es la ocasión que encuentra para recordar que la medida de la pureza de espíritu, y por tanto también de la oración, corresponde a la manera de conocer a Cristo, ya sea en la bajeza de su humanidad, ya sea en la gloria de su divinidad (6). Ahora bien, Cristo nos ha dado ejemplo de oración solitaria. Si lo imitamos, el amor con el que el Padre lo ha amado, permanecerá en nosotros (*Juan* 17, 26), "lo que acontecerá cuando esta unidad que existe ahora entre el Padre y el Hijo, nos será comunicada en nuestros sentidos y en nuestro espíritu" (7). El fin al que tiende el solitario es, pues, "poseer en este cuerpo la imagen de la futura bienaventuranza, y comenzar a gustar las arras de ese modo de vivir"; dicho de otra manera, el ideal del solitario es "una oración única e ininterrumpida" (7).

Al monje Germán, que pide una fórmula capaz de suscitar y mantener "el recuerdo de Dios", el abad Isaac responde con el salmo 69, 2: "*Deus in adjutorium meum intende*..., "invocación soberana contra todas las tentaciones y todos los obstáculos (10). El alma obtiene así el ser iluminada por la luz divina; el alma llega a ser así un ciervo espiritual que "pace en la montaña de los profetas y los apóstoles, y se sacia con sus enseñanzas más sublimes y espirituales". Entonces se penetra en el sentido de las Escrituras "no mediante el texto de la lectura, sino de la experiencia precedente"; a través de esa voz, nuestra alma llegará a la pureza de la oración" (11).

Para establecerse en la oración, conviene dominar la movilidad del espíritu, ceñirse a un solo versículo de la Escritura en vez de "mariposear" de un versículo a otro (13-14). En la *Conf.* XIV se proporcionan ejemplos de esa "ciencia espiritual".

La enseñanza de Casiano ha marcado la espiritualidad occidental, incluso más allá de los ámbitos monásticos. Sin embargo, esa doctrina referente a la oración no es totalmente clara. La "oración de fuego" parece ser un "momento" privilegiado más que un "estado"; en todo caso, el "status" de Casiano no es el

equivalente exacto de la *katastasis* de Evagrio, como lo muestra el consejo de oraciones "frecuentes pero breves". Además, no se puede identificar la oración "sin sentimiento ni palabras" con la inteligencia sabrosa de los misterios de la Escritura. Pero esas incoherencias vienen probablemente de la distancia inseparable existente entre el ideal y la vida real. La intencionalidad de Casiano permanece fecunda: tender a la oración continua, ideal del monje e incluso del cristiano que toma su vocación en serio. Pero en la vida cotidiana esa "continuidad" se realiza de formas diversas: engloba también las formas más humildes de la petición y de la meditación de la Escritura, así como los momentos privilegiados de la "oración de fuego". Para Evagrio, "el estado" de oración brotaba en cierto modo de uno mismo, una vez obtenida la *apatheia*; para Casiano, la oración pura sigue siendo una gracia, de la que el único señor es Dios, incluso aunque ese don parezca normal, en cuanto que el alma está purificada.

7.° GREGORIO MAGNO († 604) presenta una doctrina sobre la oración que proyecta a la vez su preocupación pastoral y el ideal de contemplación que primeramente se ha propuesto. Entre las condiciones para la verdadera oración, insiste en la armonía indispensable entre el interior y el exterior, entre la oración y la acción. Es "el rostro interior del hombre, su espíritu", el que se eleva hacia Dios; por tanto, si la memoria nos reprocha alguna falta, es preciso, en primer lugar, deplorarla en lágrimas, "para que el rostro del corazón sea visto por el Autor del mundo" (*Moralia in Job* X, 15, 26-28). Antes de la oración, eliminemos lo que puede entorpecerla; a continuación, vigilemos para mantenernos tal y como queremos aparecer ante el juez cuando volvamos a la oración (15, 29). Es necesario poner en práctica los mandamientos del Señor para obtener lo que pedimos (XVIII, 5, 19), "de suerte que la acción sea apoyada por la oración y la oración por la acción; en efecto, el que ora y descuida su actuar, eleva su corazón, pero no sus manos, y el que actúa y no ora, eleva sus manos pero no su corazón" (5, 20; cf. *Ep.* XI, 51: "inanis fit oratio ubi prava est actio").

Como para Agustín, el *objeto* de la oración es primeramente Dios mismo: "Cuando no se busca a Dios en la oración, muy

rápidamente el espíritu se cansa de orar". Dios quiere que busquemos, en primer lugar, su Reino (cf. *Mt.* 6, 33). Es verdad que la mayor parte de los hombres aspiran primeramente a los bienes temporales. Por el contrario, el buscar a Dios conduce a una oración que es ya contemplativa: "Cuando el espíritu aspira por la vista de su Creador, inflamado de deseos divinos, se une a las realidades de arriba y se separa de las de abajo; en su fervor, el espíritu se abre para recibir y elevarse, y cuando aspira a las cosas celestes, comienza a gustar de modo admirable lo que busca recibir". (XV 47, 53; sobre *la mística gregoriana*).

Es verdad al mismo tiempo que "Dios escucha al que clama hacia El" y que "tarda en escuchar sus clamores". Pero esa tardanza tiene por finalidad hacer menos superficial nuestra oración: "Nuestros deseos son cumplimentados más profundamente (*altius*), en la raíz de nuestros pensamientos... Nuestros deseos aumentan y progresan mediante esa tardanza, para ser capaces de lo que deben recibir... La fatiga de la lucha se prolonga para que sea mayor la corona de la victoria" (XXVI, 19, 13).

La súplica de ventajas terrenas (uxorem, villam, vestem, alimentum") no es ilegítima, a condición de que no se insista demasiado y de que se busque sobre todas las cosas el Reino. Pero no se puede orar por la muerte de un enemigo. Al contrario, la oración va con el perdón y la caridad: "la fuerza de la oración es la elevación de la caridad (*celsitudo caritatis*). Así, pues, todo hombre que ora con rectitud obtiene y consigue, puesto que el alma ya no está oscurecida en adelante por el odio al enemigo" (*Homiliae in Evang.* 27, 7-8).

El ciego del evangelio (*Luc* 18, 31-34) ofrece un modelo de oración insistente y adecuada: "Cuando perseveramos fuertemente (*vehementer*) en la oración, Jesús está allí para dar luz, pues Dios se inserta en el corazón y la luz vuelve a alumbrarse". El ciego no pide las riquezas, sino la luz: "buscamos esa luz que no podemos ver con los ángeles solos". A continuación, como el ciego, es preciso seguir a Cristo, es decir, imitarlo" (*Hom. in Evang.* 2, 2 y 7-8).

Retengamos finalmente esta fórmula que trasciende la oración privada: "El Señor acepta el sacrificio a través de la Iglesia;

es ella sola la que ora con seguridad por los que están en el error" (*Moralia* XXXV, 8, 13).

CONCLUSION. A pesar de la diversidad de los puntos de vista de los Padres, en su doctrina sobre la oración, su enseñanza ofrece unas constantes que son dignas de señalarse. Esa doctrina de los Padres se apoya en primer lugar en el Evangelio y el Nuevo Testamento; es fácil entresacar los textos más citados: *Mt.* 6, 6-8; 6, 33 (=*Luc.* 11, 20); 7, 9-11; *Luc.* 11, 5-13; 13, 4-5; 18, 1-13; *Hechos* 9, 10; *Rom.* 8, 26; 1 *Tim.* 2,1; especialmente significativa es la coincidencia entre Agustín y Casiano que se apoyan en *Luc.* 6, 12 (Jesús sobre la montaña) y 22, 43 (Getsemaní) para insistir en la exhortación a una oración profunda.

Casi todos los autores insisten en la armonía necesaria entre la oración y la acción, y varios subrayan la relación entre la oración y la lectura de la Escritura: el cristiano ora para vivir bien, y vive bien para orar mejor; su oración se alimenta de la Palabra de Dios y en ella encuentra su propia expresión.

El problema de la eficacia de la oración lleva a precisar su objeto: los bienes temporales sólo pueden pedirse con medida, en la sumisión y el abandono a la voluntad del Padre que sabe mejor que nosotros lo que nos conviene. El ideal es buscar a Dios solo, a El mismo.

Para decirlo todo, en el pensamiento de los Padres, la oración tiende siempre a elevarse más alto; la oración no es sólo un recurso a Dios para superar las dificultades o cumplir cristianamente las tareas de la vida de cada día; la oración es sobre todo "la conversación con Dios" o "el estar con Dios" (Gregorio de Nysa). Esta intimidad con el Padre, por el Hijo y en el Espíritu (así lo explicita Agustín), permite al hombre levantarse poco a poco al nivel de los pensamientos divinos y de conocer a veces, en momentos de gracia, un anticipo de la vida celestial. En grados diversos, la oración tiene siempre por efecto "una divinización" del hombre.

C. Oración en la Edad Media

1. Observaciones generales.– 2. Jalones para una historia de la oración medieval.

1. **Observaciones generales.**—1.° LUGAR DE LA ORACION EN LA ESPIRITUALIDAD MEDIEVAL.—La oración ha ocupado un espacio en la espiritualidad medieval cuya importancia apenas somos capaces de medir ahora. La función que ella ha jugado en la vida pública y en la privada encuentra primeramente su fundamento y su justificación en las enseñanzas de la Escritura, y también en esa convicción ya fuertemente expresada por Gregorio Magno (*Dialogi* 1, 8, PL 77, 188; citado por Gracián, *Decretum* 11, causa 23, q. 4, c. 21), según la cual, si el orden de las cosas, la sucesión de los acontecimientos y el destino de cada uno dependen enteramente de la providencia divina, Dios quiere sin embargo que los hombres merezcan obtener mediante sus oraciones lo que ha decidido concederles desde toda la eternidad (cf. v. gr., san Buenaventura, *In Sent.* 111, d.17, a. 2, 1.1, ad. 5, edi. Quaracchi, t. 3, p. 372b; santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* 2a, 2ae, q. 83, a. 2c).

Esta teología es inseparable de una antropología cuyo carácter racional ha sido frecuentemente subrayado. Incluso después de la época de la escolástica, en que la filosofía antigua ha introducido nuevas definiciones de lo que se debía llamar el "compuesto humano", el hombre se ha caracterizado primeramente por su relación con Dios a cuya imagen ha sido creado, pero del cual se ha alejado por el pecado y hacia el cual debe volver. El hombre es por tanto esencialmente un "ser religioso", ya se tome la palabra religión en el sentido de una reelección, es decir, de una vuelta libremente escogida hacia Dios (cf. Agustín, *De vivitate Dei* X, 3, 2, citado por santo Tomás, *loc. cit.*, q. 81, a.1 c), ya se la entienda en el sentido fundado sobre una etimología arbitraria, pero frecuentemente tomada según la cual la religión es lo que vuelve a ligar o religa al hombre con Dios (Agustín, *De vera religione* 55, 112, citado por santo Tomás, *ibídem*). La oración es, por tanto, un reconocimiento de la relación de dependencia ontológica del hombre en referencia a Dios (Tomás, *ibídem*, q. 83, a. 3). Con el ayuno y la limosna, la oración reconcilia al hombre pecador con Dios *ordenándole* a El (Buenaventura, *In Sent.* IV, d. 15, p. 2, a. 1, q. 4c, edi. Quaracchi, t. 4, p. 368 b). Pero la oración es también toma de conciencia de las relaciones

de solidaridad espiritual y de caridad que deben existir entre los hombres y que unen a éstos con la comunidad de los espíritus celestes y con la comunidad de los santos y con todo el universo entero.

La oración es igualmente un "ejercicio", un esfuerzo; la Edad Media hablará frecuentemente a este respecto de "combate" o de "sacrificio". Siguiendo la división propuesta por san Pablo (1 *Tim.* 2, 1) y comentada con frecuencia, la oración puede ser petición, súplica, intercesión o acción de gracias, pero también adoración, alabanza y *confessio,* en el sentido que Agustín había dado a esa palabra. Es, pues, una actividad de todo el hombre: oración del espíritu, de la inteligencia y del corazón, pero también del cuerpo, porque generalmente va acompañada de palabras o cánticos, gestos, actitudes o movimientos destinados también a señalar la dependencia del que ora respecto de Dios, así como a mantener su atención y favorecer los impulsos de su corazón.

2.° EL VOCABULARIO DE LA ORACION.—Para comprender lo que fue la oración medieval, es necesario recordar brevemente el vocabulario que se relaciona con el alma. Las palabras "oración" y "orar" se derivan del latín *prex,* utilizado casi exclusivamente en plurar (*preces*), y del verbo *precor.* Sin embargo, más a menudo, traducen las palabras *oratio* y *orare.* Pero la palabra *oratio* significa primeramente palabra, lenguaje o discurso, después petición. Implica una idea de oral y oralmente, idea que evocan las definiciones propuestas por Casiodoro (*In Ps.* 38, 13, CCL 97, 1958, p. 360, 305: "Oratio est oris ratio"), por Isidoro de Sevilla, (*Aetym.* X, PL 82, 388; ed. Lindsay, n. 195-96: "Orare dicere est") et por Alcuino (*Grammatica,* PL 101, 858a: "Oratio est ordinario dictorum"). La Edad Media no lo olvidó nunca.

Guillermo de Auvergne, por ejemplo, lo recuerda en su gran tratado sobre la oración que lleva el título significativo de *Rhetorica divina* (*Opera omnia,* París, 1674, t. 1, p. 336-406), y santo Tomás explica que esta palabra ha pasado a la lengua religiosa porque los discursos (*orationes*) de los antiguos eran, con la mayor frecuencia, defensas, pronunciadas ante los jueces, de suerte que era fácil su trasposición al sentido de ver, en las oraciones cristianas,

peticiones o súplicas, dirigidas a Dios, juez de nuestros actos (*In Sent.* IV, d. 15, q. 4, a. 1, q.ª 3, sol. 1). La palabra latina *oratio* no corresponde pues exactamente a la palabra española "oración". Esta palabra se ha cargado de connotaciones y resonancias nuevas. Designa lo más frecuentemente hoy, en nuestra lengua, o ciertas oraciones litúrgicas de la misma y del oficio divino, o la oración mental, designando, en ese caso, "tanto la meditación, como la contemplación". Tomando, pues, aquí *oratio* en el sentido muy general de oración, se adopta una traducción que corresponde a la del verbo *orare* que, en la lengua religiosa, ha significado siempre pedir u orar, poniéndose fuertemente el acento en la petición.

3.º LAS FORMAS DE LA ORACION MEDIEVAL.—En la Edad Media, la oración ha revestido múltiples formas y ha sido objeto de distinciones que es preciso recordar brevemente. Las más corrientes han sido establecidas por los escolásticos: por una parte, oración pública y oración privada (Tomás, *In Sent., loc.cit.*, a. 2, q.ª 1c; *Summa* 2a 2ae, q. 83, a. 12c), por otra parte, oración vocal o exterior y oración mental o interior (Tomás, *ibíden;* Buenaventura, *In Sent., loc. cit.*, a. 2, q. 3, p. 373-75; *Breviloquium* V, 10, t. 5, p. 363b). Las fronteras de estas distinciones son a veces difíciles de ser trazadas.

1) *Oración pública y oración privada.*—Llamada también oración común *(oratio communis)* la oración pública, dice santo Tomás, es la que "los ministros de la Iglesia ofrecen a Dios en el momento de todo el pueblo fiel" (*Summa, loc. cit.*). Es, pues, principalmente la oración litúrgica, la que acompaña a actos litúrgicos perfectamente determinados, como en la administración de los sacramentos, o sobre todo en la celebración del sacrificio eucarístico y en el oficio divino, considerado en la Edad Media como un verdadero servicio público.

Sin embargo tenían lugar otras oraciones públicas, ya sea para satisfacer la piedad popular (procesiones, perdones, peregrinaciones, jubileos, bendiciones, etc.), ya sea para responder a ciertas necesidades públicas (hambre, epidemias, etc.). Esas oraciones, de cualquier naturaleza, eran evidentemente oraciones vocales. Los textos que en ellas eran leídos, tenían un origen o,

al menos, una inspiración, de tipo bíblico. Los Salmos y sobre todo el *Pater,* del que poseemos innumerables comentarios, han ocupado siempre un lugar privilegiado.

La oración privada, llamada también "oración singular" (*oratio singularis*), es la que cada uno puede ofrecer "ya sea para uno mismo, ya sea para otra persona totalmente distinta" (Tomás, *loc. cit.*). Puede ser vocal, pero también interior o mental. Esta distinción entre oración pública y oración privada, a pesar de las apariencias, no se puede fijar de un modo preciso. Como lo ha subrayado en efecto A. Wilmart, un gran número de oraciones, destinadas primitivamente a responder a las necesidades de la piedad individual, han sido introducidas en la liturgia y así han alimentado la oración pública. Otras oraciones, también en gran número, propuestas para la devoción privada, concretamente en la época carolingia, se inspiran directamente en el oficio divino. Además, en todo tiempo, las reglas y los costumbreros monásticos habían impulsado a los que celebraban el oficio a proseguir su oración en privado y en silencio, marcando así la continuidad que debe existir entre estas dos formas de oración. (cf. P. Salmon, *Analecta liturgica,* p. 192).

2) *Oración vocal y oración mental.*—La distinción establecida entre estos dos tipos de oraciones es menos clara todavía; también san Buenaventura habla igualmente de lo que llama la "oración mixta", en la que se entremezclan la oración vocal y la mental (*In Sent.* IV, p. 2, a. 2, q. 3c, t. 4, p. 374). Oración mental y oración vocal son en efecto inseparables. La liturgia, sin duda, había conferido a la palabra, en la oración, una cierta preponderancia. Pero el Evangelio, en un texto citado frecuentemente (*Mt.* 6, 7), había afirmado que la abundancia de las palabras no bastaba para constituir una verdadera oración. La Regla de san Benito (cap. 19) y la de san Agustín (ed. Verheijen, 11, 3, p. 421) habían recordado también que en la salmodia los pensamientos del corazón tenían que formar un acorde con las palabras pronunciadas. En efecto, la oración vocal exige un esfuerzo de atención, de recogimiento y de interiorización, en cuya necesidad había insistido san Agustín (*Epist.* 130 a Proba, 10, PL 33, 502), citado por santo Tomás (*Summa, loc. cit.* a. 14, ad 1), y

y San Gregorio (*Moralia* XXXIII, 23, 43, PL 76, 701 b) citado por Buenaventura (*In Sent.* IV, d. 15, p. 2, a. 2, q. 3, p. 373-74).

La Edad Media había conocido siempre además la oración solitaria y silenciosa, recomendada por San Benito (cap. 20), así como por un gran número de reglas o costumbreros y por una tradición, cuyos testimonios son innumerables. Según Leclercq (*Les noms de la prière*, p. 129-31), esta forma de oración, en la que el alma se dirige a Dios "sin mediación de palabras tomadas de texto alguno", debe revestir "tres caracteres" según su frecuente descripción. Tiene que ser primeramente "pura", es decir, "sin distracciones", y como eso "normal y habitualmente no puede durar mucho tiempo, será igualmente breve" y se compensará "la corta duración, renovándola frecuentemente": esta oración será, pues, finalmente "frecuente". De hecho, este tipo de oración es aquel del que se trata en los textos que asocian, al mismo tiempo que distinguen, la *lectio*, la *meditatio* y la *oratio*, desembocando ésta a su vez en la *contemplatio*.

3) *La oración furtiva.*—Este nombre ha sido dado a veces a esas breves invocaciones en que se expresan las llamadas espontáneas del alma y que, repetidas interiormente, han jugado, en la espiritualidad occidental, una función análoga a la que el Oriente ha llamado la "oración de Jesús". Agustín (*Epíst.* 130 a Proba, 20, PL 33, 501) había recomendado ya el uso de esas fórmulas pronunciadas frecuentemente a escondidas (*raptim*) y lanzadas como dardos (*jaculatas*) hacia Dios. La etimología debería permitir el dar a estas invocaciones el nombre de "oraciones jaculatorias", pero esta expresión reviste hoy un sentido algo diferente (cf. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison* (nombres de Cristo y vías de oración —Nota del trad.—), OCA 157, 1960, p. 289-92). Por tanto, parece mejor el conservar la expresión "oraciones furtivas" (*orationes furtivae*) que se encuentra ya en una compilación carolingia (PL 101, 468) y en una *Vita* de San Adalberto de Praga (citada por J. Leclerq, *Les noms* —Los nombres, nota del trad.—, p. 131, n.1).

La misma expresión será tomada de nuevo posteriormente por las primeras generaciones de los hermanos Predicadores, que predicarán esta forma de oración durante sus largos viajes

(cf. A. Huerga, art. *Preghiera,* 111: 1 *Domenicani, sec.* XIII, DIP, t. 7. col. 620-23). Tomás de Aquino, sin emplear la misma expresión, cita el texto de Agustín indicado anteriormente y ve en esas invocaciones repetidas un medio de practicar la "oración incesante" recomendada por el Evangelio (*Luc* 18, 1) y San Pablo (1 *Tes.* 5, 17) (cf. *Summa,* 2a, 2ae, q. 83, a. 14c).

2. **Jalones para una historia de la oración medieval.**— Una historia de la oración medieval que quisiera abarcar este inmenso tema en toda su amplitud debería recurrir a testimonios innumerables.

Debería interpelar, en primer lugar, la historia de la arquitectura y la del arte. Catedrales, iglesias, capillas, oratorios, claustros, abadías y monasterios han sido los lugares de una oración, de la que eran, al mismo tiempo, el símbolo. Su ordenamiento, su disposición, su ornamentación, su mobiliario, su iluminación han sido concebidos para la celebración de la Eucaristía y del oficio divino, o para otras oraciones públicas, extralitúrgicas. Pero han querido favorecer así el recogimiento y el silencio indispensables para la oración privada, vocal o mental. Imágenes, estatuas, frescos o vitrinas tenían que contribuir, por otra parte, a despertar o a mantener el fervor, el *affectus orationis* o el *affectus devotionis* de los que habitaban en aquellos lugares o los frecuentaban.

Habría que interpelar a continuación los libros. Incluso independientemente de su contenido, el cuidado con que la mayor parte de los sacramentarios, misales, antifonarios, graduales, salterios, breviarios, rituales o libros de las horas han sido caligrafiados, ilustrados, adornados y encuadernados da testimonio de la importancia dada a todo lo que se refiere a la oración. Si consideráramos los textos, sería preciso consultar las reglas, los costumbreros o las constituciones de los monasterios, de las órdenes religiosas, de las terceras órdenes, de las cofradías o de las fraternidades, sin olvidar los comentarios de que han sido acompañados frecuentemente. Todos contienen, en efecto, unas disposiciones más o menos parecidas, más o menos desarrolladas, sobre los tiempos, los lugares o las formas de oración, los gestos y las actitudes que deben acompañar a la oración, las

ropas con que conviene revestirse para entregarse a la oración. También habría que dar un lugar importante a las *Vidas* de los santos que nos informan también sobre la manera como han orado, así como sobre los modelos de oración de que la Edad Media se ha servido. Tampoco habría que menospreciar los textos en legua vernácula. Como lo han mostrado algunos estudios recientes, los cantares de gesta, así como colecciones de milagros y misterios, ofrecen indicaciones numerosas y sugestivas sobre la oración de los laicos, sobre su objeto y su contenido. Aquí nos limitaremos a señalar algunos textos que nos llevan al conocimiento de las oraciones que la Edad Media ha empleado o que han tratado sobre la oración desde un punto de vista teológico.

1.º "PRECES" Y COLECCIONES DE PRECES DEL SIGLO VIII al XI.—En todo tiempo, ha escrito A. Wilmart (*Autores espirituales,* p. 478), "fueron formuladas libremente y, por así decirlo, al margen de la liturgia oficial, oraciones". Esas oraciones han sido reunidas frecuentemente en colecciones a las que se ha dado el nombre de *Libelli precum.* Las colecciones más antiguas son de origen celta o anglo-sajón, como la célebre colección *Book of Cerne* (ed. Kuypers, Cambridge, 1902), que debe su nombre a la abadía del sudeste de Inglaterra a la que ha pertenecido y que habrá sido compuesta hacia el siglo VIII, o la *Oratio sancti Brendani,* más tardía y de origen irlandés (ed. P. Salmon, CCM 47, 1977, p. 1-31). Indiquemos, a modo de ejemplo, que esta última colección está integrada principalmente por invocaciones, "confesiones" y súplicas dirigidas a la Trinidad o a Cristo, a la Virgen, a los ángeles y a los santos. Se encuentra en esa colección una *lorica,* es decir, una de esas oraciones en forma litánica, en uso entre los cristianos celtas que solicitan la protección de los poderes celestes contra todos los peligros espirituales y temporales enumerados con detalle.

Colecciones análogas, imitando frecuentemente las precedentes, habrían de extenderse por el continente, en favor de lo que se ha llamado el "renacimiento carolingio" (cf. R. Constantinescu, *Alcuin et les "Libelli precum"...* p. 17-56; P. Salmon, *Analecta liturgica,* Roma, 1974; *Les livrets de prière...* p. 218-34). Los textos contenidos en esos *Libelli* están tomados de la Escritura,

de las *Vitae* de los mártires y confesores, de los escritos de los Padres. Se encuentra en ellos igualmente himnos y poemas. Se dedica un puesto muy importante al Salterio, ya bajo la forma de salmos escogidos, acompañados a veces por un breve comentario u oración, ya bajo la forma de versículos aislados, constituyendo invocaciones, según una forma parecida a la que había adoptado el *Psalterium Bedae,* y de lo cual se encuentra otro ejemplo en el *Psalterium abbreviatum Vercellense.* Según una carta de Alcuino, considerada como auténtica, colocada por Migne (PL 101, 509) "en el comienzo de *Officia per ferias* (PL 101, 509-512) respecto de los cuales es totalmente extraña", pero que se refiere a una colección parecida a las que se acaban de citar, se constata que esos salterios abreviados, incluso aunque hayan podido alimentar a veces la oración pública, han sido destinados primeramente a la oración privada de laicos o a la de los clérigos que no tenían la posibilidad de celebrar el oficio solemne por el impedimento que fuera (cf. P. Salmon, *Analecta,* p. 84-85).

2.° LOS MANUALES DE ORACION DEL SIGLO XI (ONCE).—Las colecciones que acabamos de mencionar, así como otras análogas, permanecerían en uso durante mucho tiempo. Incluso se les harán copias en los siglos XIV y XV (P. Salmon, *Livrets de prières,* RBén., 1980, p. 147-49). Sin embargo, a lo largo del siglo XI la expresión de la oración cristiana toma un nuevo impulso. Se ven aparecer entonces colecciones de estructura diferente, destinadas también a la oración privada, pero en las que no se puede excluir que hayan alimentado también la oración comunitaria (P. Salmon, *Analecta,* p. 189-94). Estas colecciones son a menudo anónimas. Otras eran atribuidas afortunada o desafortunadamente a personajes de notoriedad diversa. Uno de los más conocidos, Juan Gualberto (†1073), que usó sin duda esa colección, pero sin ser el autor (cf. Wilmart, p. 259-99: *Le manuel de prières de S. J. G.,* RBén., 1936). Hay que mencionar igualmente las oraciones contenidas en los *Carmina et preces* de Pedro Damián (†1072) (PL 145m 917-66), estudiados igualmente por Wilmart (*Auteurs spirituels,* p. 138-46; *Le recueil des poèmes et prières de S. P. D.,* RBén., t. 41, 1929, p. 513-23). Se encuentran ahí unas "fórmulas bastantes breves, en que la